

JACINTO CHOZA

NECROLÓGICAS

HISTORIA PRIVADA DEL NACIONAL-CATOLICISMO



THÉMATATA

SEVILLA • 2021

Título: *Necrológicas. Historia privada del nacional-catolicismo.*
Primera edición: marzo de 2021.

© Jacinto Choza.
© Editorial Thémata 2021.

EDITORIAL THÉMATA
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción
41907 Sevilla, ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net
Diseño de cubierta: Editorial Thémata S.L.
Maquetación y Corrección: JHR e ICM.

ISBN: 978-84-123136-3-5

DL: SE 424-2021

Imprime: Masquelibros (Jaén)
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
--------------	---

Capítulo I. ANTONIO RUIZ RETEGUI, PEQUEÑA BIOGRAFÍA

TEOLÓGICA. (+2000)	17
1. Un homenaje póstumo	17
2. Profesores y maestros	20
3. Lo existencial y lo institucional	24
4. Los maestros oficiales	30
5. Doctrina moral y estructuras de pecado.....	35

Capítulo II. SEMBLANZA DE MANUEL PAVÓN

RODRÍGUEZ (+2003)	39
1. Recuerdos de 20 años.....	39
2. Sentido del humor e ingenio.....	42
3. Sentido de la amistad y de la enemistad.....	44
4. Talante filosófico e intelectual	46
5. Amor a la institución universitaria.....	47
6. Dedicación a los alumnos.....	48
7. Inquietudes culturales	49
8. Inquietudes políticas, morales y religiosas.....	51

Capítulo III. TREINTA AÑOS CON GORKA (+2005).....

1. Los años de Pamplona. La tesis y el departamento de Antropología y Psicología.....	55
2. Inglaterra y Escocia en los 90. El manual de Antropología filosófica.....	59
3. La Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF). La fundación nosotros.....	63
4. Málaga. Euskadi. Los doctorandos. Los últimos años.....	67

5. Perfil psicológico e intelectual.....	70
6. La muerte y su muerte.....	72
Capítulo IV. RECUERDOS DE ISABEL (+2010).....	75
1. Noviazgo y matrimonio	75
2. Tesis y oposiciones. Vida intelectual.....	77
3. Dedicación a las actividades religiosas	79
Capítulo V. RAIMON PANIKKAR. <i>IN MEMORIAM</i> (+2010).....	85
Capítulo VI. DON LEONARDO, ¡MAGISTER! (+2014).....	97
1. Años de formación de don Leonardo.....	97
2. Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra.....	99
3. Polo y su filosofía en los 70 y 80.....	102
4. Maestro y consejero.....	106
5. Personalidad. Cualidades y puntos ciegos.....	109
6. Huérfano de don Leonardo	111
Capítulo VII. TREINTA Y SIETE AÑOS CON PACHECO. VARIACIONES SOBRE EL CRISTIANISMO (+2020).....	115
1. El nacional-catolicismo a comienzo de los 80	115
2. Un cristianismo diversificado.....	119
3. Entre Sevilla y Pamplona. Oficial y caballero	123
4. El choque con Navarra. Ensayo sobre el ideal revolucionario.....	126
5. El que sabe para qué es capaz de cualquier cómo. Muerte en los 90	129
6. Refugio en la literatura. La novia del patriarca	133
7. En las tinieblas exteriores. Horizontes americanos para Javier	136
8. El último cobijo institucional.....	139
9. Variaciones sobre el cristianismo. Últimos debates	144

PRÓLOGO

Este libro recoge las necrológicas publicadas en *Thémata. Revista de filosofía* de la Universidad de Sevilla, entre 2000 y 2021, para siete personas que cuento entre las que más he admirado, más he querido y de las que más he aprendido.

Todas ellas dedicadas a la investigación y a la enseñanza en la universidad, todas apasionadas por la filosofía y la teología, y todas comprometidas con el cristianismo, sus vidas contienen parte de la historia del catolicismo español, de las Facultades de Filosofía de las universidades de Navarra, Sevilla y Málaga, y de algunas corrientes de la filosofía y la teología del siglo XX.

Las necrológicas recogen parte de las biografías de Antonio Ruiz Retegui, Manuel Pavón Rodríguez, Jorge Vicente Arregui, Isabel Ramírez Luque, Raimon Panikkar, Leonardo Polo y Javier Hernández-Pacheco. El libro está hecho con retazos de sus biografías, conocidas en el mundo académico, y por eso es también un poco autobiográfico.

El nacional catolicismo es una corriente social y cultural en la España de la segunda mitad del siglo XX, en la que se aglutinaban los promotores de una sociedad y un estado confesionales católicos. Después de la muerte de Franco, en 1975, en la España democrática, esa corriente desistió de la aspiración a la confesionalidad católica, y continuó promoviendo sus aspiraciones, por una parte, en las instituciones de la Iglesia católica española, y por otra, en los partidos políticos que se sitúan en el gradiente que va desde el centro hasta la derecha más extrema.

Las instituciones de la Iglesia y los partidos de la derecha tenían y tienen recursos para escribir su propia historia, como la tienen las nuevas instituciones democráticas españolas y los partidos que se sitúan entre el centro y la izquierda. Y en cierto modo la han escrito. Con más profusión los grupos institucionales democráticos y los grupos de iz-

quierdas, no solo porque tengan más recursos, sino, sobre todo, porque siempre han tenido y tienen, por su propia naturaleza, más inquietud y creatividad intelectual.

La historia del nacional catolicismo español es la historia de los perdedores. Y dentro de ella, esta *Historia privada del nacional catolicismo* es la de los perdedores dentro de ese grupo de los perdedores. Porque es la historia de quienes no estuvieron ni están al frente de las instituciones de la Iglesia ni de los partidos políticos de la derecha. No lo están porque no entendían el cristianismo ni la ciudadanía en la línea del nacional catolicismo y sus herederos, ni en la línea de las corrientes democráticas de izquierda. Por eso eran y son perfectamente invisibles desde el punto de vista sociopolítico.

Sin embargo, no por eso son invisibles desde el punto de vista sociocultural. Los retazos de biografías que aquí se reúnen son los de un grupo de perdedores dentro de los perdedores, dedicados en cuerpo y alma a la sociedad y a la cultura en las áreas concretas de la universidad, la enseñanza, la filosofía y el cristianismo. Y es posible que parte de la vida que actualmente tienen en España la universidad, la enseñanza, la filosofía y el cristianismo, la tengan gracias a los latidos de las vidas de estas personas, cuyas necrológicas se reúnen aquí, y de otras como ellas. En cualquier caso, se trata de una historia y un enfoque de la historia, poco frecuentado y poco accesible, a los que con este librito se quiere dar acceso.

Estos retazos de biografías pertenecen a la historia de quienes entienden la filosofía y el cristianismo del siglo XX como un proceso de liberación y autonomización de la creatividad individual en el seno de las instituciones civiles y religiosas.

Las instituciones nacen para potenciar la existencia individual y para servirla, pero inmediatamente después de constituirse pasan frecuentemente a tener como primer objetivo la afirmación y glorificación de sí mismas como organizaciones, no pocas veces en detrimento de las personas.

Estos retazos de biografías pertenecen a la historia de las personas que, dentro de diversos sistemas organizativos, resisten su acartonamiento y apelan a ese proceso de liberación, que las instituciones

perciben como animadversión hacia ellas. Por eso este librito cuenta la historia de los que aspiraban a un proceso de desarrollo institucional volcado hacia la afirmación de la persona individual.

Debido al movimiento de las placas tectónicas de la cultura, las instituciones han ido haciendo eso a lo largo del siglo XX, tanto las civiles como las religiosas, y lo siguen haciendo en el siglo XXI, pero quizá la mayor parte de las veces de mala gana y después de periodos de lucha más o menos prolongados. Así se puede apreciar en las luchas y debates sobre la libertad de movimientos, expresión, religión, educación, matrimonio, determinación de género, etc., que, aunque no imprimen eficiencia en los procesos culturales, frecuentemente acortan el periodo de opresión de los individuos.

Las necrológicas aquí recogidas rinden homenaje a personas fallecidas que me resultan muy cercanas. Tan cercanas que puedo y me gusta llamar "mis muertos", con la expresión más entrañable y coloquial con las que se designan en Andalucía.

"Mis muertos", "mi madre", "mis cojones". Son los tres pilares de la sociedad andaluza, antigua y quizá de la actual, las tres raíces sobre las que se pronuncian los juramentos, a las que se glorifica y se agradecen los triunfos y sobre las que se maldice cuando el odio impulsa a la destrucción del otro.

"Te lo juro por mis muertos", "te lo juro por mi madre", o, simplemente, "por mis muertos", "por mi madre" y "por mis cojones". Certifica la verdad de lo que se dice y de lo que se ha hecho, y el cumplimiento de la promesa pronunciada. "Viva la madre que te parió", "olé, tus cojones", es la alabanza que glorifica. "Me cago en tus muertos", "me cago en tu puta madre", es la maldición que quiere aniquilar hasta en sus raíces la acción y la persona que nos han causado un daño.

Cuando uno habla de sus muertos suele hablar de los padres, y a veces solo de la madre y los ancestros maternos, y rara vez de los amigos y de las personas con las que ha compartido la vida, porque no tienen el carácter de raíz o fundamento de la vida propia.

He hablado de mis padres y hermanos en otros textos, y ahora no voy a tratar de quienes me dieron la vida, sino de las personas con quienes he desarrollado y compartido la mía, y que ya no están entre no-

sotros. Ellos también son “mis muertos” porque parte de mi vida está entrelazada con la de ellos y se fue con ellos. Porque ellos siguen dando fuerza todavía ahora a los latidos de mi vida y están aquí conmigo.

Precisamente por eso les puedo llamar “mis” muertos, porque hay una parte de mi vida que esta tan trenzada con ellos que no la poseo solo como mía, y por eso cuando se mueren, al irse amputan una parte de mi vida, aquella que habíamos compartido y protagonizado juntos. Por eso al permanecer yo, ellos permanecen también conmigo.

Retazos biográficos, de las universidades de Navarra y Sevilla, y de los intentos de configurar y servir una filosofía y un cristianismo útiles para toda la sociedad, con un ADN que no era el del nacional catolicismo oficial de antaño, sino más bien el de la ciudadanía democrática del siglo XXI, con un marcado y peculiar sentido espiritual, a la vez común, universal y cristiano.

El primer capítulo, *Antonio Ruíz Retegui, pequeña biografía teológica*, es la necrológica de un universitario teólogo que murió en el año 2000, en el empeño de elaborar y servir al mundo una moral, un espíritu cristiano, que pusiera luz en la vida de las personas, y no obstáculos y trabas, y que las acompañara en la plena realización de sí mismas.

Eso es lo que los grandes moralistas, religiosos y laicos, incluso ateos, han creído que es la moral, pero no es fácil encontrar personas que confiesen que, alguna vez, las doctrinas de un moralista les han ayudado a vivir. Cuando Antonio murió, yo me encontré en su funeral a muchas personas que fueron a decirle el último adiós porque él les había ayudado en su vida a eso.

Con Antonio aprendí las inquietudes y la comprensión del cristianismo que tenían Newman, Guardini, Ratzinger, De Lubac y Balthasar. Son los teólogos que emprendieron la actualización del cristianismo en el siglo XX, e iniciaron la renovación de un cristianismo para la era digital.

El segundo capítulo, *Semblanza de Manuel Pavón*, es la necrológica de un maestro universitario filósofo y amigo. Con él aprendí que la honestidad se puede tomar como brújula para conducirse en la vida, y para conducirse bien, en ausencia de toda referencia a una fe religiosa. Manolo era ateo, un ateo de una honestidad muy profunda, en el que

yo encontraba el punto de vista ateo que necesitaba no pocas veces para mis reflexiones teóricas y para la comprensión de otras personas.

Conocía y comprendía muy bien el cristianismo, por tradición cultural y familiar, y porque, casado con Isabel Ramírez Luque, una “militante de la periferia progre de la Iglesia Católica”, como la designaba, se consideraba cristiano consorte. Frecuentemente la acompañaba a la parroquia a las catequesis de confirmación, de matrimonio y de cualquier otro tipo, y hacía tertulias en la cafetería próxima con otros cristianos consortes que acompañaban igualmente a sus mujeres.

Allí, en la cafetería, habían fundado la Asociación de Maridos Víctimas del Cristianismo, “Te la machacas que estoy reunida”, con sus estatutos y libro de registro, y habían desarrollado sus reflexiones sobre el cristianismo, la Iglesia y la transmisión apostólica. Y resultaba muy instructivo escuchar sus interpretaciones.

El tercero, *Treinta años con Gorka*, está dedicado al colega y amigo con quien me inicié en las tareas de dirigir investigaciones filosóficas, y en las de gestión y dirección de un departamento universitario. Creo que yo no habría podido hacer la mitad de las cosas que hice si no hubiera sido por su ayuda. En concreto, por su eficiencia, orden, capacidad de gestión y organización, y, sobre todo eso, su afecto, cordialidad y disciplina.

Con él aprendí filosofía, porque yo leía sus escritos y él leía los míos, y porque nos pasábamos artículos y textos que nos parecían especialmente iluminadores para lo que estuviéramos estudiando en aquel momento. Nos hacíamos observaciones y nos corregíamos. Pero además de ayudarme a aprender filosofía, que se puede aprender de muchas maneras, aprendimos juntos a hacer escuela en libertad.

Él fue el creador de la Fundación Nosotros, un grupo completamente informal de doctorandos que trabajábamos en nuestras tesis, y que todavía perdura, con ese mismo nombre, en homenaje a él, aunque la deriva profesional nos llevó lejos los unos de los otros.

¿Tú no tienes discípulos?, me preguntó una vez uno de ellos. No, no tengo ninguno. Lo más que tengo es la Fundación Nosotros, pero no son discípulos de Gorka, ni tampoco míos, somos eso, “nosotros”.

El cuarto capítulo, *Recuerdos de Isabel*, está dedicado a una de las mejores colegas mujeres que he tenido. Con ella aprendí a valorar y a

interpretar obras de arte que me resultaban lejanas, y, sobre todo, con ella y con Manolo aprendí a congregar a los alumnos en la propia casa, y a formar una gran familia.

Aprendí a hacer familia con los alumnos, sobre todo a celebrar festejos, con comidas y bebidas (torrijas en la Semana Santa Sevilla), con cante, baile y guitarras. Después de la muerte de Isabel, nunca han dejado de venir a comer alumnos a mi casa. Ahora las torrijas las hace mi hija, con la receta que yo transmití de mi padre, pero yo sigo haciendo mi paella. Pero el formato sigue siendo el que había instituido en su casa Isabel con la ayuda de Manolo.

También aprendí de ella cómo eran las actividades de la otra iglesia, la de la periferia progre, la que ayudaba a los más necesitados, a los de menos formación intelectual, porque ellos también eran destinatarios de la Buena Nueva. Quizá eran los principales destinatarios.

El capítulo cinco, dedicado a *Raimon Panikkar*. *In memoriam*, recoge nuestra relación y nuestras confianzas a partir del momento en que nos conocimos, que fue 1988. Antes había oído hablar mucho de él, y había leído alguno de sus libros, pero a partir de un intercambio de publicaciones en 2004, surgió una relación muy amistosa y confidencial, y yo sentí que había encontrado un enfoque del cristianismo con el que sintonizaba. De él recibí certeza y fuerza en la comprensión del cristianismo que había iniciado con Antonio Ruiz Retegui en la década de los ochenta.

Sabía que había sido el maestro de Leonardo Polo, y podía sentirlo como mi abuelo académico y filosófico. Por eso sentí su muerte como el comienzo de una orfandad.

El capítulo sexto, *Don Leonardo, ¡Magister!*, está dedicado a don Leonardo Polo, y expresa mi sentimiento de profunda orfandad académica y filosófica. Yo empecé a formarme de verdad en la filosofía a finales de los años 60 cuando lo conocí a él en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Estuvimos conviviendo y compartiendo tareas universitarias y filosóficas hasta que me marché a Sevilla en 1983, y continuamos hablando cada vez que él venía a Sevilla a dar conferencias. Se alojaba entonces en el Colegio Mayor Guadaira, que era donde yo vivía, y lo acompañaba a todas partes que podía, como cuando estábamos en Pamplona.

Aunque se hacía cada vez más patente nuestro distanciamiento en cuanto a la comprensión del cristianismo, nuestra sintonía filosófica era cada vez más fina. También porque, conforme pasaban los años, yo sabía más filosofía y comprendía mejor su pensamiento.

Con Polo aprendí amor a la sabiduría. Más aún, pasión. Una pasión que no había visto antes nunca en ninguna persona, y una pasión tan fuerte, que resultaba contagiosa y que me arrastraba más allá de lo que yo podía entender y pensar, con un deseo de comprensión que, aunque se veía frustrado muy a menudo, nunca cesaba como aspiración a una meta a la que tenía que llegar.

Cuando murió don Leonardo sentí intensificada mi orfandad académica y filosófica hasta el fondo. Ya no tenía nadie que me cubriera las espaldas, nadie a quien acudir cuando sintiera que algo me superaba. También sentí que me quedaba como sin un padre, dicho en sentido literal y estricto, sin una de las personas que más me había querido siempre de verdad, y mucho, me había respetado, y me había comprendido.

El último y séptimo capítulo, *Treinta y siete años con Pacheco. Variaciones sobre el cristianismo*, está dedicado al amigo que acaba de morir, el camarada que yo tenía, el compañero de los últimos combates. Él desde las trincheras de la metafísica y yo desde la de la filosofía de la cultura y la antropología filosófica. Es una pérdida demasiado cercana, y evoca toda la historia pasada en una visión más de conjunto.

Es natural que haya sobrevivido a don Leonardo Polo y a Raimon Panikkar, pero no es tan natural que haya sobrevivido a Jorge Vicente Arregui y a Javier Hernández-Pacheco, porque eran más jóvenes que yo, de una generación posterior a la mía.

El cualquier caso, para mí es quizá uno de los mayores consuelos, poder honrar a mis muertos, recordar nuestras penas y nuestros afanes compartidos, en fin, vivir para contarlos, para “prolongar el eco de sangre a que respondo”.

Sevilla, 10 de febrero de 2021.

CAPÍTULO I

ANTONIO RUIZ RETEGUI, PEQUEÑA BIOGRAFÍA TEOLÓGICA (+2000)¹

1. Un homenaje póstumo

Antonio Ruiz Retegui nació en Cádiz, el 7 de septiembre de 1945, y murió en Madrid, el 13 de marzo de 2000, a consecuencia de una repentina hemorragia cerebral. Cursó la carrera de ciencias físicas con brillantes calificaciones en las universidades de Sevilla (1962-64) y Barcelona (1964-67). Como miembro de la Prelatura Personal Opus Dei se trasladó a Roma en 1967 para continuar sus estudios de teología. En 1969 se trasladó a Pamplona donde realizó la licenciatura en teología (1969-71) y el doctorado (1971-74). Tras su ordenación sacerdotal en 1971, desempeñó diversas funciones académicas y pastorales.

Desde 1974 fue profesor adjunto de «Antropología cristiana» en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Desde 1989, profesor agregado de «Teología moral» en la misma Facultad.

Desde 1984 hasta 1990, fue director del Departamento de Teología para universitarios de la Universidad de Navarra. Y desde 1982 hasta 1990, profesor de «filosofía de la religión y visión cristiana del mundo» en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra.

A partir de 1990, tras ciertas desavenencias, causa baja en la Universidad de Navarra y se dedica a tareas pastorales en Madrid,

En 1993 es nombrado profesor extraordinario de «Teología moral especial» en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). En 1995 es invitado a la facultad de Teología de Lugano (Suiza), para impartir un curso de licenciatura sobre el sentido antropológico de la familia.

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 30, 2003.

En esos últimos años, alternaba sus tareas pastorales con las intelectuales en Madrid, y sus trabajos en Madrid con alguna que otra escapada a Roma, Suiza y Pamplona.

Antonio merece que se le honre en el mundo académico con un libro de homenaje porque fue un maestro, y ese es un tipo de persona tan poco frecuente, tan escaso, que cuando aparece genera el aprecio de quienes le rodean y cuando desaparece la nostalgia de cuantos le han conocido. Ahora hace falta aclarar qué es un maestro y en qué sentido Antonio lo era.

Antonio y yo coincidimos en la Universidad de Navarra a mediados de los 70. Antes nos habíamos encontrado a comienzos de los 60 en el Colegio Mayor Guadaira, en la Universidad de Sevilla, que fue cuando nos conocimos, y posteriormente en Roma en 1967. Pero cuando realmente llegamos a tratarnos a fondo y a una amistad que fue creciendo permanentemente fue en Pamplona en el segundo lustro de los 70. Trabajábamos en la misma Universidad y en la misma biblioteca, pero sobre todo vivíamos en la misma residencia de profesores de la Avenida de Pamplona, 2, entresuelo, Barañain Navarra. La amistad fraguó entre nosotros dos, o mejor dicho, entre nosotros tres (porque también formaba parte de ella Luis Arechederra), a golpe de vivir y compartir los acontecimientos de la vida universitaria, y particularmente los de las facultades de Filosofía y Letras y Derecho, y los de la cátedra de Teología para universitarios.

En la Universidad de Navarra hay un maestro, decía Antonio, que es Polo, don Leonardo Polo. Hay dos, insistía yo, Poloy d'Ors, don Álvaro d'Ors (Luis generalmente prefería oír, y sólo de vez en cuando daba su opinión, que solía ser sentenciosa, con tundente y definitiva, y más divertida que solemne).

Don Álvaro d'Ors, en alguna de las tertulias que teníamos a veces los sábados por la tarde en su casa (único lugar de Pamplona donde valía la pena acudir en peregrinación cultural, según Luis) nos había contado que era muy rara la figura del maestro, del verdadero maestro. Que no se encontraban más que dos o tres por generación, y que él tenía la suerte de haber conocido a uno, Menéndez Pidal, aunque no fue maestro suyo.

Polo era un maestro porque no solamente enseñaba lo que se sabía, lo admitido como saber establecido, sino también lo que no se sabía y se indagaba. Era un maestro porque enseñaba haciendo transparente su vivir, que en gran medida era un vivir para el saber, para el pensamiento. Al enseñar filosofía enseñaba a dudar, a estar seguro, a preguntar, a enfadarse, a vibrar y a sufrir. Y también a tocar el cielo con las manos al exponer el pensamiento de Hegel o el de Heidegger, y al exponer su concepción del ser extramental y de la existencia extramental.

Don Álvaro d'Ors era un maestro porque cada año daba su prelección, su primera lección del curso, con toda solemnidad y luego la publicaba. Porque cada año, al editar el programa de Derecho Romano, incluía la relación de los alumnos a los que había calificado con matrícula de honor en las promociones anteriores. Porque explicaba sus lecciones y realizaba los exámenes con una exigencia y una justicia indiscutidas. Porque dirigía cada tesis doctoral dedicándole tanto tiempo como los doctorandos mismos. Porque asesoraba la investigación de sus colaboradores con esmero hasta dejarlos en las puertas de las oposiciones que facilitaban el acceso a las cátedras universitarias, sin entrar en la política de cátedras. Porque su casa y su familia estaban abiertas a sus discípulos, que podían compartir con ellos algunos de los momentos más entrañables. Porque siendo un hombre políticamente comprometido, y de un modo notorio, nunca hizo labor de captación política entre sus discípulos.

Pues bien, a su escala, Antonio era un maestro en estos dos sentidos. A su escala porque no ocupó posición alguna en el escalafón de los académicos españoles, y porque los títulos que tuvo según su condición de sacerdote fueron Capellán Mayor de la Universidad de Navarra y profesor de Teología Moral y de Antropología sobrenatural en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y en el Ateneo Romano de la Santa Cruz. Su magisterio se ajustó plenamente a esos títulos, pero también, y en diversos sentidos, los desbordaba con mucho.

Antonio era maestro en cuanto a comunicar su vida intelectual y espiritual, y en cuanto a compartir la de los otros y las otras, como don Leonardo, y era maestro en cuanto a sugerir lecturas, libros y temas, y en cuanto a alentar aspiraciones de saber y de estudiar, como don Álvaro d'Ors. Para él un libro podía ser como un amigo, y desde luego, a

los amigos nos hablaba de sus libros y de sus autores favoritos como de íntimos de toda la vida, llamándoles incluso por los apodos familiares con que los bautizaba al entrar en su círculo vital.

Por eso es un homenaje muy adecuado para él escribir algo en lo que pueda reconocerse y con el que pueda disfrutar desde esa eternidad a la que se marchó. Algo que si hubiera caído en sus manos le hubiese dado mucho que pensar, que dialogar. Algo que, entre otras cosas, hable de lo que es el magisterio, de la tarea del maestro, tal como el la describió en su ensayo sobre profesores y maestros, que publicó en la revista de la Facultad de Ciencias de la Información de La Universidad de Navarra, «Nuestro Tiempo», todavía durante los 80. Allí dejó escrita su idea de que los profesores son los que enseñan lo que se sabe, los que transmiten los conocimientos disponibles, sin más, y los maestros, en cambio, son aquellos en quienes el saber está vivo, y vivo con la propia vida de ellos, de manera que transmiten lo que se sabe y lo que se indaga transmitiendo su vida, abriendo su alma.

2. Profesores y maestros

Desde que en el siglo V antes de Cristo Platón planteara el debate sobre si la virtud puede ser enseñada, no se ha encontrado una respuesta definitiva y aceptable por parte de todos. Ante esa cuestión una respuesta negativa podría suscitar con perplejidad la pregunta: pero entonces, ¿qué es lo que enseñan los profesores de moral? Para salir del paso podría contestarse que enseñan las teorías que se han formulado sobre la virtud o la teoría que consideran más destacable. Pero aún así, seguiría inquietándonos la pregunta acerca de la relación existente entre las teorías sobre la virtud y la virtud vivida, entre las doctrinas morales y la vida virtuosa.

Antonio era un maestro porque no sólo entraba a los problemas acuciantes y verdaderos, que a veces son poco frecuentados, sino porque además entraba por el flanco más inquietante y llegaba hasta las formulaciones más claras. Así es como afrontaba el problema de qué relación hay entre las doctrinas morales y la vida virtuosa, y sobre todo, más radicalmente, el de qué relación hay entre las formulaciones de la

fe (las elaboraciones doctrinales de la fe) y la vida del creyente. No la vida virtuosa, sino la vida sin más.

Ese fue quizá su tema más recurrente, la relación entre fe y vida. No la relación entre el derecho y la sociedad, ni la relación entre el pensamiento y la realidad, que eran los temas de d'Ors y de Polo, sino la relación entre lo que creen los cristianos, lo que se les propone para ser creído, y lo que viven. Esa relación ha constituido frecuentemente un problema en la Iglesia, y a lo largo del siglo XX uno muy crucial, como vamos a ver.

Por lo que se refiere a nuestro debate sobre si la virtud puede ser enseñada, y a la relación entre las doctrinas morales y la vida virtuosa, el problema se clarifica un poco si en lugar de formularlo en abstracto lo formulamos en concreto. Si en vez de preguntarnos si puede ser enseñada la virtud en general nos preguntamos si pueden enseñarse la pasión por la literatura y la historia, el interés por el pensamiento y la vida de los grandes maestros y de la gente normal, la magnanimidad y la honestidad intelectuales para afrontar los problemas existenciales y los teóricos, la sencillez y la transparencia para describirlos y proponer soluciones, y si nos preguntamos si esa enseñanza afecta a la vida del que las aprende, la respuesta está más al alcance de la experiencia común.

Quizá no sabemos si la virtud se puede enseñar en general. Lo que sí sabemos es que, como el vicio, se contagia, y se contagia por contacto, por fascinación, por seducción, por emulación, por imitación y por repetición. Y algunos sabemos que Polo, d'Ors y Antonio contagiaban amor al saber, capacidad de diálogo, constancia en el estudio, estilo de reflexión y de expresión, y un número indefinible de trucos, manías, muletillas y tics, es decir de cualidades y capacidades que entran dentro de lo que se denominan hábitos operativos buenos y que constituyen la definición de virtud.

Antes de iniciarse en el trabajo intelectual, en la tarea de investigar y escribir, en la docencia y en la asistencia espiritual, es normal aprender una serie de reglas para la realización de tales actividades. Y una vez iniciada la actividad, en el ejercicio de aplicar las reglas aprendidas, es posible y es frecuente descubrir algunas nuevas. Las reglas que se aprenden antes y mientras se realiza el trabajo, se aplican prestando

mucha atención a las realidades a que se aplican, para ver si las admiten pacíficamente o hay que modificarlas o incluso generar otras nuevas. También es posible aplicar esas reglas prestando poca atención a las realidades a que se aplican. Entonces se dice que las reglas se aplican mecánicamente o ciegamente.

A este respecto, y a propósito de la creación artística, Kant ponía el ejemplo de la diferencia entre una recta trazada con regla y otra a mano alzada. En la trazada con regla, el pensamiento y la mano han confiado todo su saber y pericia a un instrumento, la regla, que será la responsable y encargada de que la línea trazada sea verdaderamente recta. Si no lo es, la culpa es de la regla, o de algún movimiento fortuito que estorba el proceso del trazado.

Cuando se hace a mano alzada, el pensamiento y la mano no hacen abdicación de su saber y su pericia en ninguna herramienta. Es el conocimiento de lo que es una recta y la pericia manual los que se están ejerciendo en cada momento, de manera que los responsables de que la recta salga bien son ellos, el pensamiento y la mano. Si un movimiento brusco o cualquier otra cosa altera el proceso, el pensamiento y la mano pueden corregirlo. En cada segmento de la línea a mano alzada está presente y se percibe la actividad personal de quien la ha trazado. Y esa es la nobleza y el valor que le reconocemos a las cosas hechas a mano actualmente, en una época de proliferación de las herramientas.

Escribir un libro de teología moral, dar un curso de teología para universitarios, predicar una novena, ejercer la dirección espiritual o asistir en confesión a un penitente es algo que se puede hacer con regla o a mano alzada.

Se hace con regla si se recogen unos cuantos manuales de teología, un par de guías prácticas para la predicación y la cura de almas y una compilación de ritos y rúbricas, se asimila su contenido y se traslada y desarrolla con un cierto orden en un papel, ante unos alumnos, ante un grupo de fieles en una celebración litúrgica o en los oídos de un penitente que se acusa de sus pecados.

Se hace a mano alzada cuando, conociendo bien los correspondientes textos de teología moral, de teología fundamental, de ascética, mística y espiritualidad, y las correspondientes praxis de cura de almas y de penitencia, se mira y se escucha lo que vive el auditorio, se pre-

gunta a sus almas, se percibe lo que pueden demandar sobre comportamientos admirables y valerosos, sobre la proximidad o lejanía de Dios, sobre la relevancia de su Madre, o sobre su misericordia. Teniendo presente esa realidad de los interlocutores, ese conocimiento de las reglas, y esas realidades sagradas y profanas de las que se obtuvieron reglas y saberes, se ve en qué medida y cómo las reglas de los libros son aplicables, y en qué medida la realidad de los interlocutores presentes merece o exige modificar algunas de esas reglas o incluso generar otras nuevas.

Las reglas, el deber ser, surge siempre de la vida, de lo que es, porque el deber ser se funda en el ser y la norma se funda en la vida. Por eso, la modificación de las reglas ya establecidas y la generación de las nuevas es posible en la medida en que la vida de los alumnos, de los fieles y de los penitentes, es asumida en la vida y en el saber del profesor, del predicador, del guía espiritual, que a partir de aquellas reglas, de esas vidas y mediante su vivir y pensar, en fecunda comunicación, produce las novedades, y que por eso precisamente es, además de profesor, maestro.

Ese modo de proceder era la constante aspiración de Antonio Ruiz Retegui. A propósito de la antropología sobrenatural, de la teología moral, de la cura de almas y de la penitencia. Porque nunca se quedó conforme con la descripción que Luis hacía del decálogo y de los preceptos morales en general. Son como la lista del supermercado, decía, cuando vas a confesar dices: dos de esto, uno de esto, uno de aquello.

Antonio aceptaba esa caricatura. Porque era muy certera esa descripción del mal moral, del pecado, tal como se enseñaba a los cristianos, como algo bastante extrínseco a sus afanes, anhelos y temores, como algo que sólo accidentalmente tenía que ver sus vidas y con sus actos.

Sabía que la moral no era eso, un catálogo del supermercado, y que la teología moral no tenía nada que ver con eso, pero siempre llegábamos a la misma conclusión. La Iglesia ha renovado la liturgia, y ha renovado la dogmática mediante la vuelta a la Escritura ya la patrística para mostrar mejor el fundamento de las formulaciones doctrinales. Pero no ha tocado la moral. ¿Por qué? Porque es lo más difícil, decía Antonio, porque no sabemos cómo hacerlo

Pero ese es un problema que no solo afecta a la moral. Afecta a la Iglesia en general y al cristianismo todo. Afecta a las instituciones, y Antonio, Luis y yo lo percibíamos de un modo más o menos confuso. Porque vivíamos nuestro cristianismo con el máximo empeño existencial y a la vez con toda veneración por las instituciones cristianas, sobre las que volcábamos nuestros mejores afectos y nuestra mejor reflexión intelectual.

Los ajustes y desajustes entre el cristianismo existencial y el institucional marcaron decisivamente aquellos nuestros años juveniles, y por eso han estado siempre presentes en nuestra vida posterior.

3. Lo existencial y lo institucional

La relación entre lo que se les propone a los cristianos para ser creído, y lo que ellos viven, ha constituido un problema en la Iglesia muchas veces, y a lo largo del siglo XX ha sido experimentado de un modo muy punzante. Pues bien, eso era especialmente cierto para nosotros tres.

Una línea recta se puede trazar a mano alzada o mediante una regla. Una regla es una institución. Las instituciones son procedimientos que se han mostrado fructíferos y útiles a la hora de hacer algo, y que cristalizan para asegurar la permanencia de esa eficacia y utilidad. Son conjuntos de normas con las que se han logrado determinados resultados, o con las que se quieren lograr.

La mayor parte de las revoluciones que han tenido lugar en el occidente moderno aspiraban a realizar los ideales de la libertad de conciencia, de religión, de expresión, de mercado, de asociación, y han cristalizado en los derechos humanos políticos, o aspiraban a realizar los ideales de educación para todos, trabajo para todos, atención sanitaria para todos, pensiones y seguros de desempleo para todos, vivienda y ocio para todos, y han cristalizado en los derechos humanos sociales.

El conjunto de los derechos humanos no son instituciones más que en sentido amplio. Instituciones propiamente dichas son los centros de salud, los ambulatorios, los hospitales, y la Seguridad Social con su correspondiente ministerio, y también las escuelas, institutos y universi-

dades, con todo el sistema educativo y su correspondiente ministerio. Instituciones son todos los organismos de la administración pública y todas las entidades privadas. Y todas las instituciones tienen el sino de que garantizan una potencia y un alcance máximos para atender a las demandas existentes, pero tienen muy escasa capacidad de atención a las demandas nuevas. Una regla sirve para trazar rectas de un modo perfecto y rápido, pero no para trazar otro tipo de líneas que resulten necesarias en un proyecto. Es más fácil crear instituciones nuevas que adaptar las ya existentes a las nuevas necesidades.

Los ideales que las revoluciones y los gobiernos convierten en instituciones se realizan más eficazmente que ningunos otros, porque las instituciones existen para la eficacia de las realizaciones. Pero al tener como objetivo la eficacia de la ejecución pierden el aliento moral, la inspiración espiritual que tenían cuando su logro era el único fin y el ideal de la acción y de la revolución. Una regla existe para trazar muchas rectas de un modo perfecto y rápido. Y las rectas trazadas así son perfectas y rápidas. La recta a mano alzada es imperfecta y lenta, pero en cambio es querida por sí misma en cada uno de sus segmentos.

Max Weber, que concibe la historia del occidente moderno como una historia de la burocracia y de la burocratización, describe esa diferencia de un modo muy expresivo. «Los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política [...] Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarianización espiritual en pro de la disciplina'. El séquito triunfante de un caudillo ideológico se transforma con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados» (Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 173).

Las instituciones sustituyen la razón práctica, cuya tarea es descubrir ideales, formularlos y proponer su realización, por la razón técnica, cuya tarea es alcanzar los fines preestablecidos de un modo certero y rápido. Por eso la disciplina es la virtud de la razón técnica. Lo que se elogia en un ejército disciplinado es su capacidad de ejecutar las órdenes por problemáticas que puedan parecer. La tropa está para ejecutar

las órdenes, no para discutir las. Para eso están justamente los políticos, los hombres del estado mayor.

Actualmente, ningún otro caso ilustra mejor el ajuste entre el orden existencial y el institucional que el ejército, que además también nos afectaba de modo directo e indirecto. Cuando a comienzos del siglo XIX Napoleón institucionalizó el servicio militar obligatorio, inventó el procedimiento para que cada pecho francés proclamara los ideales de libertad, igualdad y fraternidad y los defendiera incluso con la propia vida si era preciso. A su vez, para quienes compusieron y cantaron la marsellesa, para el pueblo de Francia quizá, el ejército era la realización de su unidad, de su disposición a la lucha en pro de los ideales. Se puede decir que lo que hizo Napoleón mediante el ejército fue nacionalizar temporalmente la libertad y la vida de los ciudadanos, y establecer el derecho a hacerlo, con lo cual lo que hizo realmente fue nacionalizar la nación y con ello crear la nación-estado.

Durante el siglo XIX y el XX los países occidentales han nacionalizado temporalmente la vida y la libertad de sus ciudadanos, es decir, han convertido esas vidas y esas libertades en herramientas, en reglas para trazar demarcaciones y fronteras de un modo rápido y eficaz, y han convertido la imaginación y la inteligencia de todos ellos en disciplina. Pero a comienzos del siglo XXI la defensa de la autonomía e integridad del territorio se realiza más eficazmente sin recurrir a la tracción animal, mediante un tipo de armamento, un tipo de logística y una rapidez de movimientos que no sólo hace innecesaria la institución del servicio militar obligatorio, sino que la hace también inútil e insostenible.

Cuando Luis y yo hacíamos el servicio militar, todavía en el franquismo, era ya muy perceptible que dicho servicio no tenía ningún sentido. No sólo que no lo tenía para nosotros, que no éramos profesionales del ejército, sino también que tampoco lo tenía para los militares. Para ellos era mucho más evidente que para nosotros, y así lo manifestaban en conversaciones amistosas y francas, que el ejército no estaba en condiciones de entrar en guerra ni siquiera en África, y que la defensa de la integridad del territorio corría más por cuenta de la obsolescencia de las guerras tradicionales que por cuenta de un ejército como el español. Todos mis esfuerzos por encontrarle un sentido a la institución,

para generar un ámbito en el que fuera posible la ilusión profesional de los militares, desembocaban en el vacío ante la ternura agradecida de ellos. No te esfuerces, Jacinto, la única solución a este problema es la liquidación del ejército tal como ahora existe, me decía Fernando de Meer Lecha-Marzo, descendiente de militares de alto rango, amigo y compañero de la residencia de Barañain.

Los cambios sociales y técnicos son causa y efecto de la obsolescencia del ejército napoleónico. Por eso, en una dirección diferente a la de Napoleón, la nación se reprivatiza, y el segmento nacionalizado de vidas y libertades de los ciudadanos, también.

Así es como se ve el proceso una vez que ha terminado y una vez que la vieja institución ha sido sustituida por los ejércitos profesionales. Pero antes de eso, mientras se ponderaba y se deliberaba sobre el tránsito de un tipo de institución militar a otra, desde dentro de la nación y desde dentro del ejército, los analistas del problema podían ser considerados como traidores a la patria o bien como traidores al progreso.

A diferencia de Luis, Antonio no era especialmente sensible a las nacionalizaciones y las nacionalidades, de manera que las reprivatizaciones de la nación no le afectaban especialmente. Pero en cambio sí que le afectaban, y mucho, las reprivatizaciones de la religión, de la conciencia, del riesgo moral, del pecado, del más allá y de la salvación eterna. Las diversas alteraciones y obsolescencias institucionales tenían repercusiones existenciales en todos nosotros, nos afectaban personalmente. Y tanto más cuanto menos recursos intelectuales teníamos para comprenderlas, para concebirlas al menos como posibles. En buena medida la amistad de los tres fraguó también en el intento de obtener interpretaciones de esos cambios que nos permitieran afrontarlos, en el intento de pensar esos terremotos institucionales.

La reprivatización de la religión era ya, en el segundo lustro de los 70, lo que menos nos afectaba. Por esas fechas ya pertenecían al pasado la carta del cardenal de Milán, Montini, a Franco pidiéndole la desconfesionalización del Estado por el bien de la Iglesia, para afianzar la reputación de ella como verdadera impulsora y garante de las libertades. Quedaba ya atrás también la imagen de la Iglesia que había sido debatida en la campaña electoral de John F. Kennedy, el primer católico que llegaba a la presidencia de los Estados Unidos. Para algunos de

sus partidarios, la Iglesia era valedora verdadera de la libertad y para algunos de sus adversarios lo era sólo por estrategia y cuando estaba en minoría. Sobre ese debate había hecho su tesis Jaime Planell, otro de los inquilinos de la residencia de Barañain. Quedaba atrás también la carta que yo había escrito a mi antiguo profesor de Lógica, don Leopoldo Eulogio Palacios, recriminándole respetuosamente por su alegato contra Pablo VI y en favor de Monseñor Lefèvre en la tercera de ABC.

En el segundo lustro de los 70 la nueva constitución española cumplía el deseo de Montini, por entonces ya Pablo VI, sin especiales traumas para la mayoría de las conciencias españolas. Podíamos hablar con cierto engreimiento de desconfesionalización y adaptación a los tiempos modernos, como hablábamos de la constitución de los Estados Pontificios después del cautiverio de Avignon a mediados del siglo XV, y de su pérdida en 1870. Con el engreimiento que da la comprensión en la lejanía histórica de un episodio que vulneró muchas conciencias y sobre el que uno, desde la barrera, se siente triunfador.

Pero había otros terremotos institucionales de los que no estábamos tan a cubierto. En concreto había uno que iba a tener un alcance de amplitud imprevisible, y era el de la reprivatización de la salvación eterna.

La Iglesia había condenado más de una vez la interpretación radical de la máxima *extra Ecclesia nulla salus*, fuera de la Iglesia no hay salvación, y aunque había conciencia de que la gracia y la misericordia divinas actúan por todas partes, había también la certeza de que el concesionario oficial era la Iglesia, y prácticamente en régimen de monopolio. A Antonio le producía especial regocijo, como si se tratase de una de las clásicas paradojas lógicas, que precisamente los intérpretes radicales de esa máxima hubieran quedado 'fuera de la Iglesia'.

Pero cuando el 'fuera de la Iglesia' se experimento cada vez más amplio, más cercano y más lleno de personas normales y buenas, y cuando el ecumenismo empezó a pedir paso en serio, es decir, cuando la sociedad empezó a hacerse realmente multicultural, entonces la reprivatización de la salvación eterna fue ganando terreno como la única opción razonable.

Pero la reprivatización de la salvación eterna, es decir el reconocimiento o la proclamación de que la salvación puede encontrarse en

todas las confesiones y en todas las comunidades, incluso entre quienes no tienen ninguna religión, implicaba también, de un modo u otro, la reprivatización del más allá, es decir, la vigencia social de diferentes concepciones de la vida ultraterrena, y la reprivatización del pecado, del riesgo moral y de la conciencia.

Desde Durkheim hasta el momento presente, un siglo de investigaciones sociológicas y antropológicas ha puesto de manifiesto que hay creencias cuyo arraigo y firmeza depende del número de personas que las comparten. Ha hecho patente que hay ideas que, para que uno pueda creerlas con firmeza, ha de creerlas con mucha gente, con todo el mundo, y si no, no las puede creer del todo. Entre ellas se encuentran particularmente las que se refieren al más allá, pero también las que se refieren al pecado y al riesgo moral. La claridad y la certeza de las ideas sobre tales extremos, no es sólo una cuestión de corrección lógica, de fe o de gracia sobrenatural, sino también, y principalmente, del grado de cohesión e integración en la sociedad. Pero todo eso ni Antonio ni Luis ni yo lo sabíamos por entonces.

Conocíamos la tesis de Monseñor Lefèvre: el Concilio Vaticano II es la Revolución francesa dentro de la Iglesia, y, por eso, la destrucción de la Iglesia. Y nos llenaba de inquietud. La cuestión era si podía seguir existiendo la Iglesia cuando se proclamaban las libertades individuales en el centro de la comunidad eclesial. Si la gran ebullición de novedades y experimentos eclesiales, subsiguientes al concilio Vaticano II, no era más que afán de novedades, ingenuidad, errores inadvertidos o incluso propuestas abiertamente heréticas y cismáticas formuladas a veces con mala fe. La tesis de que «el humo de Satanás» se desprende por entre los resquicios de la Iglesia desde dentro de ella misma, según una expresión que el propio Pablo VI había hecho suya, llenaba de inquietud a muchas conciencias cristianas, y entre ellas a las nuestras.

La proclamación de las libertades individuales fue percibida, en algunos ambientes y momentos, como una amenaza para la Iglesia mucho mayor que la entrada de Garibaldi en Roma y la liquidación de los Estados Pontificios en 1870. ¿Tendría razón Lefèvre?

De hecho, la abolición de prácticas religiosas tradicionales, la alteración de la disciplina de los sacramentos, las innovaciones artísticas en la liturgia, y otros acontecimientos por el estilo, a veces los vivíamos

como actos de terrorismo eclesiástico que nos afectaban tan profundamente como los actos de terrorismo civil que por aquel entonces estaba perpetrando ya la ETA en Navarra y el País Vasco.

Para Antonio, para Luis y para mi, que eramos jóvenes recién doctorados, y que nos iniciábamos en nuestra carrera docente, aquello era la guerra. Y la paz era para nosotros asunto del pensamiento, de comprender las cosas, de explicarnos los acontecimientos, y eso era lo que podíamos transmitir también en nuestra docencia. Pero en este frente nosotros, para nosotros, no teníamos maestros. Teníamos que encontrarlos y los encontramos.

4. Los maestros oficiales

A finales de los 70 Antonio y yo nos ausentamos de Pamplona. El se marchó a Valencia a desempeñar diversas tareas de su ministerio sacerdotal y yo me fui a la Columbia University de New York, con una beca de Fundación Ford, para empapuzarme de la antropología americana. Y a comienzos de los 80 volvimos a encontrarnos de nuevo en la Universidad de Navarra.

Habíamos vivido con gran expectación la muerte de Pablo VI, y las elecciones de Juan Pablo I y Juan Pablo II para el pontificado. Por otra parte, habíamos vivido la época de Adolfo Suárez y la arrolladora emergencia del socialismo en España sin sobresalto, y teníamos la convicción de que en España no había ocurrido nada grave y no ocurriría nada grave, sino todo lo contrario. No había entre nosotros inquietud por el futuro del país, pues aunque el golpe de estado del 23 de febrero de 1981 nos sobresaltó a todos, la normalidad y la confianza se restablecieron tan pronto que no hubo lugar para inquietud estable. Estábamos convencidos de que en España todo marchaba bien. Pero la Iglesia era otra cosa.

Juan Pablo II había despertado en nosotros grandes expectativas, incluso grandes esperanzas. Como si implícitamente creyéramos que él podría pilotar de algún modo los terremotos institucionales que tenían lugar en la Iglesia. Y pusimos en común nuestras impresiones sobre sus libros, homilías, encíclicas y discursos.

Uno de los primeros acontecimientos clave para nosotros fue el discurso en la Sede de las Naciones Unidas de Nueva York el 2 de octubre de 1979. Yo había corrido Broadway, arriba y abajo con todo mi entusiasmo porque a Juan Pablo II se le prodigaba el mismo recibimiento que a los astronautas, recibiendo sus bendiciones y sintiéndome un triunfador. Y luego el Discurso.

Una proclamación clara, solemne, contundente e inequívoca de los derechos humanos, de las libertades individuales. Lefevre no tenía razón. O mejor dicho, la Revolución francesa dentro de la Iglesia no era una amenaza para la Iglesia, sino todo lo contrario, la liberación de carismas y fuerzas espirituales que no habían tenido cauces para manifestarse.

Don Álvaro d'Ors, en una de esas tertulias de los sábados, y aludiendo a ese discurso, comentaba con su resignada reciedumbre que este no era un Papa que le cayera simpático a la Comunión Tradicionalista. Habrá que esperar otro Papa, otros tiempos. Este es el que la Iglesia necesita ahora.

En las Navidades del 80 Luis me dio a leer el discurso a los científicos alemanes pronunciado el mes de noviembre en la catedral de Colonia. Ese otoño nos habíamos trasladado a vivir al Colegio Mayor Belagua. El texto del discurso lo había reproducido íntegramente la revista Nuestro Tiempo. El Romano Pontífice, en nombre de la Iglesia, pedía perdón a la comunidad científica por las extralimitaciones de la Iglesia en el caso Galileo, pedía perdón por las injerencias de la Iglesia en el desarrollo de la ciencia, proclamaba la libertad de expresión y de pensamiento y prometía que en adelante no atentaría contra esas libertades ni contra ese progreso. Ciertamente Lefèvre no tenía razón. Las libertades individuales no eran una amenaza para la Iglesia sino una garantía para su corrección política y para su fecundidad.

Antonio, que leía a Juan Pablo II más que nosotros dos, con frecuencia venía a mostrarnos pasajes de textos pontificios como tesoros inauditos.

Mira, aquí dice, y citando a Santo Tomás, que si hay un conflicto entre la autoridad legítima y la propia conciencia, uno debe seguir siempre su propia conciencia. Lo importante no es sólo que eso lo diga Santo Tomás. Sino que lo recoja él, lo refrende y lo proclame.

Juan Pablo II se nos aparecía como el Papa que, a la altura de 1982, había proclamado todos los ideales emblemáticos de las diversas corrientes de la derecha y de la izquierda cristianas, legitimándolos todos y facilitando que esas corrientes diversas se mirasen con compañerismo más que con enemistad. Y así lo declaré yo en el número que la revista *Nuestro Tiempo* dedicó a los primeros años del pontífice, y para el que nos pidió colaboración a un buen número de profesores de la Universidad de Navarra.

Pero eso no resolvía todos los problemas ni allanaba todos los caminos. Un día de esos de comienzos de los 80, delante de la Biblioteca, Luis me dijo que Antonio había vuelto de Valencia y quería hablar conmigo. Ha vuelto y se queda, y te está buscando.

Y en efecto nos encontramos. Tenía en su alma toda la inquietud que no le produjo el golpe de estado del 23 de febrero en el mundo civil, y que sí le produjo lo que para él fue una especie de golpe de estado en la comunidad eclesial, a saber, el nombramiento como Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fea Joseph Ratzinger a comienzos de los 80. El segundo de a bordo de la nave de Pedro, y el máximo responsable de la fe de la Iglesia, era un teólogo cuyas publicaciones y cuyas ideas eran consideradas desde ciertas perspectivas como gravemente peligrosas para esa misma fe.

No se trataba solamente de que las diferentes corrientes y tendencias de la comunidad eclesial pudieran mirarse amistosamente entre ellas, ni se trataba solamente de que quedase desautorizada cualquier descalificación que una pudiera lanzar sobre otra. Se trataba de que los supuestos desde los que podía considerarse a un teólogo como peligroso quedaban anulados como claves para valorar la corrección religiosa de cualquier propuesta cristiana. ¿Dónde están y cuáles son los criterios últimos de la fe de la Iglesia?

Había que acercarse más a Ratzinger, conocerlo, estudiarlo, y Antonio lo hizo con empeño y pasión. Había varias interpretaciones posibles de su nombramiento. Que el Papa quiere que la Iglesia tenga la apertura intelectual y doctrinal del teólogo germano. Que el Papa quiere tener cerca y controlados a los más listos y díscolos, y darles responsabilidades, para que se muestren más circunspectos en sus escritos y actuaciones. Que el Papa ha escogido al más brillante de los teólogos

'progres' porque sabe que es el que más fiel ha sido siempre a Roma. Etc. Porque había más interpretaciones.

Antonio comenzó a leer a Ratzinger, a Pepe, como empezó a llamarle a partir de entonces. Y le entusiasmó tanto que no paró nunca de estudiarlo, citarlo, escucharlo y regalar sus libros. A mí me regaló dos, la *Introducción al cristianismo* y la *Escatología*, y les puso una dedicatoria alusiva a nuestros propios enfoques y concepciones.

«Choza, aquí está bastante clara la quintaesencia de Pepe. No está precisada del todo, habrá que completarla, en lo que se refiere a la Antropología cristiana, con la *Escatología*. Pamplona, 30.3.84

Y en la *Escatología* puso, «Choza, aquí tienes más maduro el desarrollo de lo que expone en la *Introducción al cristianismo*. Pamplona, sin fecha.»

En la *Introducción al cristianismo* Ratzinger hacía una interpretación del relato del juicio final a las naciones, que recoge el capítulo XXV del Evangelio de Mateo. Venid vosotros a la vida eterna, porque tuve hambre y me disteis de comer, etc.

Todas las proclamaciones doctrinales y dogmáticas sobre la Iglesia como único camino de salvación, del conocimiento de Cristo y de la fe en Él como requisito imprescindible para la vida eterna, solemnemente definidas en los correspondientes concilios y recogidas en los correspondientes párrafos del Denzinger, aparecían con una nueva luz bajo la mirada de Ratzinger. La Iglesia es la comunidad de los que reconocen, siguen y confiesan a Cristo, pero quienes reconocen, siguen y confiesan a Cristo, y que a su vez son reconocidos y confesados por Cristo mismo en el último día son los que han dado de comer a los hambrientos y de beber a los sedientos, los que han visitado y acompañado a los enfermos y encarcelados. Es decir, los que han practicado la misericordia con entrañas de misericordia.

Pero entonces, ¿qué sentido tiene la idea de que la Iglesia dispensa la salvación eterna casi en régimen de monopolio? Pues un sentido similar al del ejército napoleónico en las sociedades que constituyen el concierto mundial en el siglo XXI.

Pero entonces, ¿quiénes son los que están fuera de la Iglesia? Pues, como decía la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, «aquellos que pudiendo y debiendo estar dentro de la Iglesia

no lo están». Este era el principio que presidía también el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, y que habíamos oído glosar con pericia y sutileza jurídica. Según esa definición de lo que es estar fuera de un determinado ámbito, no se puede decir que uno está fuera de la luna. Y así es, porque si uno no es de las personas que puede y debe estar en la luna, el no estar allí no puede interpretarse como un estar fuera de ella.

Se podía seguir manteniendo que fuera de la Iglesia no hay salvación, si es que se prefería ese enfoque del problema, pero ahora la Iglesia no controlaba el acceso a ella en régimen de monopolio. Más bien lo difícil ahora era estar fuera.

A Antonio las cuestiones jurídicas no le interesaban ni le afectaban especialmente, aunque sí las cuestiones morales, pero otra cosa nos ocurría a Luis, que ya era Profesor adjunto de Derecho Civil en la Cátedra de don Amadeo Fuenmayor, y a mi, que ya había obtenido la licenciatura en Derecho Canónico y había descubierto los universos jurídicos de la mano del propio d'Ors y de Fuenmayor, de Pedro Lombardia y Javier Hervada, de don Carmelo de Diego y de otros juristas insignes. A Luis ya mi las cuestiones jurídicas nos afectaban, porque ya por entonces para nosotros el derecho era el reconocimiento y la expresión de la verdad de la vida. Y a Antonio las cuestiones jurídicas le afectaban en su vertiente moral, porque ya por entonces para él la moral era también, si bien con un enfoque diferente, el reconocimiento y la expresión de la verdad de la vida.

Desde luego, entonces no percibíamos, con esta nitidez que da la reflexión y con la carga interpretativa que frecuentemente tiene el recuerdo, que nuestra actitud y nuestra posición respecto de la teología, la filosofía y el derecho fuera tan existencial. Sí, en cambio, que la vida tenía una relevancia máxima en esos tres ámbitos.

Posteriormente nuestras trayectorias profesionales se separaron, y nuestros derroteros biográficos siguieron también rumbos divergentes, pero la amistad y la comprensión mutua continuaron inalteradas. Porque esa prioridad que concedíamos a la vida en relación con los saberes que cultivábamos, y ese indeclinable enfoque existencial, nos daba una cierta unidad de ánimo, una cierta unanimidad, a la hora de plantear los problemas y de afrontar las posibles vías de solución. Ese modo

nuestro de referirnos a las cuestiones vitales, lo describía Alejandro Llano, otro de los moradores de la residencia de Barañain, con la expresión «es que Chozza, ve», o «es que Luis, ve». Con ello aludía a las dos categorías en que jocosamente habíamos dividido a los profesionales del mundo académico, a saber, «los que ven» la realidad y los problemas, los describen y proponen soluciones, y los que hacen comentarios, glosas e interpretaciones a lo que han dicho los primeros.

Por esa sintonía de enfoques y de planteamientos, Antonio, Luis y yo siempre nos buscábamos, siempre nos contábamos lo que habíamos vivido y lo que habíamos pensado, y siempre encontrábamos comprensión en los otros.

También por ese tipo de enfoques y planteamientos Antonio fue seleccionando una serie de maestros que no estaban constituidos en autoridades oficiales dentro de la comunidad eclesial, y cuyos libros fueron parte importante del alimento y de la luz con que nutrió y alumbró su existencia hasta los últimos días.

5. Doctrina moral y estructuras de pecado

Si Antonio hubiera conocido la fenomenología, especialmente a Husserl, Scheler y Heidegger, y se hubiera hecho con su instrumental metodológico y conceptual, habría tenido las mejores armas para afrontar uno de los problemas que le afectaron y le apasionaron, el de la relación entre el buen comportamiento moral y la felicidad.

Muchas veces habíamos comentado ese fragmento de Aristóteles que recoge Zubiri y que, al parecer, Aristóteles puso como epitafio en la tumba de su maestro Platón: Al hombre que me enseñó como ser bueno y feliz, a la vez.

Aristóteles sabía, y nosotros sabíamos, que ser bueno es una cosa y ser feliz otra, y que de suyo no coinciden. Esta diferencia es fácil pasarla por alto con un sistema filosófico y teológico clásico, que no suele ocuparse sistemáticamente del mundo de la vida, de la comprensión de cada singular. Pero en una perspectiva fenomenológico existencial el contraste resulta clamoroso, y Antonio lo percibía así a pesar de que sus herramientas conceptuales no se lo facilitaban.

Según el esquema clásico, el fin que todos los hombres buscan es la felicidad, y los medios que tienen que poner para lograrlo son el cumplimiento de las normas morales. Por lo tanto, según ese esquema, si uno es bueno, es feliz, y si uno es feliz, es porque ha sido o es bueno.

En ese contexto, la tarea de la teología moral era fundamentar las normas morales en el fin último (la felicidad) y establecer la felicidad como el estatuto de la naturaleza humana acabada. Eso puede hacerse de diversos modos, ya medida que el sistema norma tivo se hace más complejo, la doble fundamentación se va haciendo más difícil pero también más vistosa. Adquiere el aspecto de construcción científica consistente. Paralelamente el sistema normativo se va alejando de la vida real y deja de ser criterio para las actividades cotidianas.

Antonio, yo no sabía que antes del concilio omitir o realizar deficientemente las rúbricas al decir misa era pecado mortal. Es asombroso la cantidad de pecados mortales que podían cometer los sacerdotes diciendo misa sólo a cuenta de las rúbricas. Y Antonio me miraba con una semi-sorrisona de sentirse descubierto, de complicidad y de perplejidad. Aunque sea muy marginal, el ejemplo sirve como botón de muestra para captar las características del problema. En el supuesto de que las transgresiones morales indiquen realmente quiénes son malos y quiénes son buenos, ¿qué tiene que ver eso con la felicidad?

Enseñar moral es enseñar algo que sirve para vivir y para entenderse uno mejor a sí mismo, realmente, existencialmente, y no enseñar algo que a uno le estorba el vivir, que le sirve a uno para complicarse más y enredarse más. Así se enseña habitualmente la moral, como decía Luis. Pero lo que Antonio pensaba y quería era otra cosa, y conforme pasaba el tiempo se afianzaba más en esa posición. El objetivo de la moral, y no solo de la moral, sino de la religión toda, de la teología, y de todos los esfuerzos humanos es hacer felices a los hombres, hacer feliz a cada uno en particular.

El modo en que Antonio concebía esta finalidad del hombre, de la teología y la religión y, en general, de las humanidades tiene su interés, pero eso ya lo trató él en sus escritos, que en algún momento oportuno se publicarán, para gozo de sus amigos y discípulos y para hacer efectiva su contribución a la comunidad de estudiosos.

La pretensión de hacer buenos a los demás puede a veces llevarles a la desgracia, al deterioro psíquico incluso. Cuando tal pretensión pierde pié en las personas y se centra en la eficacia y brillantez del sistema normativo, puede ser determinante de la formación de las estructuras de pecado. Este fue el último tema de estudio, el último escrito y la última conferencia de Antonio.

Antonio escribió y expuso la *Quarta Collatio. I. Ex Theologia Morali* para los sacerdotes de la Prelatura Personal del Opus Dei de la demarcación de Madrid sobre el tema *Quid sit peccatum* en febrero de 2000, escasamente un mes antes de su muerte.

Estaba muy contento del texto, y me lo entregó con satisfacción, comentándome que había suscitado una discusión muy viva. Por aquellas fechas Ratzinger visitó España y dio una conferencia. Antonio disfrutó con ella y experimento de nuevo con gozo la sintonía entre él y el cardenal.

Mira, lo más importante y lo más nuevo de lo que he escrito es el último epígrafe, el que habla de las estructuras de pecado. Hay formas de organización de la vida humana que induce a todos los que forman parte de ella al pecado anulando su conciencia moral. El caso más claro es la administración y la cultura nazi, pero también se puede dar en otras organizaciones e incluso en instituciones eclesíásticas.

El tránsito de la razón práctica a la razón técnica es el primer paso para la constitución de las estructuras de pecado. Dicho de otra manera, el primer momento es la constitución de una estructura burocrática, tal como Weber la había descrito. El segundo paso es la legitimación de la razón técnica, la sacralización de la eficacia, lo cual es especialmente plausible en las organizaciones religiosas porque la omnipotencia divina es frecuentemente interpretada como poder de dominio y de eficacia, como lo había señalado Newman y como posteriormente expusieron algunos de los filósofos del siglo XX como Horkheimer y Adorno.

Es la última lección que yo recibí de Antonio, lo último que aprendí de él de palabra. Porque hasta entonces yo no había comprendido bien qué era y qué podía ser el pecado social y la estructura de pecado. Ese es su último trabajo, su última investigación.

La vida de Antonio se parece más a la de Newman y a la de Guardini que a la de Eliot o Lewis, pues no llegó a tener la pequeña felicidad

y el reconocimiento que tuvieron los dos literatos. Cuando trabajaba en su proyecto de superación de lo institucional y afirmación de lo teológico sin trabas, fue repentinamente arrebatado del tiempo.

Si al leer estas líneas, el lector tiene la sensación de que ha aprendido cosas que no sabía, y cosas relevantes para su vida, entonces comprenderá por qué es irreparable la muerte de los maestros, por qué los maestros enseñan a través de los libros, y por qué el maestro Antonio Ruiz Retegui merecía el homenaje de un libro, y a ser posible de un libro magisterial.

Son esos libros en los que hay vida que siempre dispensa vida y que se distinguen bien de esos otros en los que solo hay preceptiva que se experimenta inmediatamente como anticuada, como ese *Manual de urbanidad para señoritas*, que podemos mirar con ternura porque representa la fe inocente en una normativa en la que se suponía que se encerraba todo.

Como los grandes maestros, Antonio sigue dispensando vida a través de su obra.

CAPÍTULO II

SEMBLANZA DE MANUEL PAVÓN RODRÍGUEZ (+2003)¹

1. Recuerdos de 20 años

Cuando recordamos lo vivido volvemos a vivirlo. Los recuerdos están repartidos entre todos, porque lo que hemos vivido lo hemos vivido con los demás. Por eso a veces cuando nos reunimos con los antiguos amigos se nos devuelve nuestro pasado. Cuando conmemoramos a alguien traemos otra vez su vida al presente, y por eso podemos vivir con él momentos y episodios que en su día no los compartimos con él pero que ahora, al ser revividos, podemos insertarlos también en nuestra convivencia con esa persona, aunque sea una convivencia póstuma. Incluso los que no lo conocieron pueden asumirlo en sus vidas mediante las conmemoraciones.

Pero eso ocurre también cuando estamos vivos. Nuestro pasado lo contienen y nos lo devuelven quienes nos conocen. Somos esas versiones de nosotros mismos, vivimos en ellas. Las más favorables de todas, aquellas en las que más a gusto podemos vivir, porque no juzgan, o al menos no denuncian ni condenan, son las que tienen y dan esas personas a las que, precisamente por eso, llamamos amigos. Son esos que en lugar de condenarnos nos salvan, en lugar de denunciarnos nos disculpan, y en lugar de censurarnos nos alaban, porque retienen lo bueno de nosotros, los aspectos mejores, los dignos de ser vividos una y otra vez, los que merecen eternidad.

Lo que yo recuerdo de Manolo, y lo que voy a contar ahora, merece eternidad. Son rasgos muy personales, minucias anecdóticas, destellos en los que se refleja un modo de ser, un existir que es infinito, o sea, una persona. Porque no solo merecen eternidad las pirámides de

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 32, 2004.

Egipto y la *Crítica de la razón pura* (si es que la merecen). También la pueden merecer un gesto, un guiño, una sonrisa, un comentario, una duda, una broma, un apretón de manos, una palmada en la espalda.

Conocí a Manolo e Isabel el año de mi incorporación como profesor Agregado a la Facultad de filosofía de Sevilla, 1981-82. Estudiaban entonces quinto curso, y formaban parte de la primera promoción de licenciados de esta Facultad, que realizaron sus estudios en el antiguo edificio de la escuela de Bella Artes Santa Isabel de Hungría, en la calle Gonzalo Bilbao 7. Esta Facultad estaba entonces en fase constituyente, y yo me sumé en calidad de vicedecano al equipo gestor, compuesto por don Jesús Arellano, como Decano, José Luis López López como Secretario primero y como Decano después, y que contaba con Pepe Villalobos como único catedrático joven, que con don Jesús y don Patricio Peñalver formaban el trío de máximo rango académico.

Manolo e Isabel eran ya novios e iban a casarse al terminar la carrera, pues ambos tenían perspectivas de quedarse a trabajar como ayudantes en la Facultad, y así fue. Ese año yo no dí clases en quinto curso y no establecí una relación muy estrecha con ellos. El curso siguiente, tras acceder a catedrático de universidad en noviembre de 1982, lo pasé fuera por completo, hasta que me incorporé de nuevo en octubre de 1983. Y ahí es donde empieza la historia de una amistad entre nosotros tres, de la cual quiero destacar los aspectos adecuados para perfilar los rasgos más característicos de la vida y la personalidad de Manolo. Esa vida y esa personalidad, él mismo, más que sus escritos y acciones, son los que merecen esa eternidad que nosotros ahora remedamos con nuestra conmemoración.

Voy a referirme, por este orden, a los años de trabajo conjunto en la tesis y la preparación de oposiciones, a su rasgo de carácter más destacable, el sentido del humor, su sentido de la amistad, su talante filosófico e intelectual, su amor a la institución universitaria, su dedicación a los alumnos, sus inquietudes culturales y sus inquietudes políticas, morales y religiosas.

Desde 1983 hasta que terminó la tesis y, más tarde, las oposiciones, trabajamos juntos en lo que fue 'su ajuar de novia', como llamábamos a los materiales que necesitaba tener preparados para opositar, hasta que todo terminara bien. Hasta que yo dejara casada a esta hija mía.

El director de su tesis era don Jesús, pero como don Jesús estaba muy ocupado en múltiples menesteres, y me transfería a mí parte de sus quehaceres, asumí de facto la dirección de alguna de las tesis de doctorado que figuraban a su cargo. De esta manera me sumergí con él en la *Crítica del juicio*, así salió el libro *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, y así salieron sus primeros artículos en "Thémata", la revista que iniciamos en 1983 y que era un punto de apoyo para la confección de ese ajuar que necesitaba.

Con el trabajo que dediqué a sus proyectos y a los de Isabel, pasamos muchas horas juntos en su casa de la calle Júpiter, junto a la antigua Facultad, hasta que a comienzos de los 90 la Facultad se trasladó al nuevo edificio de la Avenida de San Francisco Javier. Luego, tras el traslado a la calle Goya, las visitas siguieron, ya con menos frecuencia, a la nueva sede del hogar del filósofo.

En las paredes de la casa de la calle Júpiter y las de la calle Goya, han resonado muchas conversaciones muy íntimas, vivimos situaciones muy difíciles, muy desesperadas, muy felices, muy relajadas, y siempre con toda la densidad intelectual y la intensidad moral y religiosa que los tres poníamos en todas las cosas. Allí preparamos comidas, viajes, revistas, tribunales, investigaciones, tesis y tesinas, solicitudes de adopción, reclamaciones... y también hicimos brindis al sol, descansamos y ... vivimos.

A lo largo de ese tiempo supe que Manolo había nacido en el barrio de Heliópolis, como yo, de padre militar, y que de esa profesión de su padre tomó algunas aficiones que durarían toda su vida, como la de la historia de las armas y la historia de las guerras y batallas. Supe que a los tres o cuatro años quedó afectado por la poliomielitis, y que por eso se movía entre las muletas y la silla de ruedas primero, y luego, al final, sólo en la silla. Y supe que siempre se le repetía por las noches el sueño de que corría. Supe que a lo largo de la carrera Isabel y él se enamoraron, y que como él no estaba dispuesto a declararse a la mujer que quería debido a su invalidez física, tuvo que declararse ella. Y supe

que lo hizo. Supe que al casarse hicieron un pacto en el cual Manolo juró que no entorpecería con su enfermedad el libre desenvolvimiento de la vida de Isabel, que juró “antes muerto que enfermo”. Y supe muchas cosas más de las que no requieren ser relatadas, ni siquiera en una situación tan entrañable como esta.

Y ahora, para seguir contando cosas de Manolo, necesito primero referirme a su rasgo de carácter más definitorio, el que a mi modo de ver lo identificaba de forma más neta, y que es el mejor referente para contextualizar de modo adecuado todo lo demás que se diga sobre él.

2. Sentido del humor e ingenio

El rasgo más destacable de su carácter, era su sentido del humor y su ingenio. Pero como hay muchos tipos de humor resulta imprescindible identificar el suyo. Digamos que era un humor de la catastrófico que se expresaba en términos paradójicos. Ahí brillaba su ingenio al máximo.

El maestro del humor de lo catastrófico ha sido y sigue siendo Walter Matau, y el de lo paradójico quizá lo siga siendo Gilbert K. Chesterton. Manolo recordaba mucho a los dos, y sobre todo al primero.

Para Matau y para Manolo siempre se hacía bueno el lema de la marina: por desesperada que sea una situación, siempre es susceptible de empeorar. Siempre hay una alternativa peor, en principio insospechada, que transmuta la inminente tragedia en sonrisa de resignación, de complicidad con el destino.

Ese sentido del humor brillaba especialmente en la aceptación y superación de las limitaciones producidas por su invalidez física, y en relación con ello hay dos episodios que no puedo omitir de ninguna manera.

El primero tuvo lugar en un Hotel de la costa de Mombasa, en agosto de 1990. Manolo, Isabel y yo habíamos asistido antes a un congreso internacional de filosofía en la Universidad de Nairobi, y luego habíamos contratado unos días de descanso en la playa. El agente turístico del hotel era un mallorquín que en cuanto nos vio e identificó como españoles, corrió alborozado hacia nosotros prodigándose en aspavien-

tos feminoides, más acusado de lo que es habitual entre la juventud gay. Con una familiaridad absoluta se quejó ante Isabel de que el clima de Mombasa le había estropeado completamente el cutis, y de que ella, con una piel tan maravillosa, tenía que hacer algo para evitar que le ocurriera lo mismo.

El mallorquín, que iba 'de loca' según la atinada caracterización de Manolo, manifestó durante todos aquellos días marcada predilección por nosotros, y nos mostraba su afecto con palmaditas, abrazos y amagos de caricias que nos hacían contener la respiración y que apenas llegaban a materializarse.

Un día que llegábamos al hotel después de un paseo, se abalanzó hacia nosotros con tonos más efusivos de lo habitual. Yo, que iba empujando la silla de ruedas, me desplacé rápidamente hacia un lado y me situé fuera del alcance de sus brazos, mientras él caía pletóricamente sobre Manolo y le acariciaba, con toda la suavidad de la mano derecha, la peluda mejilla izquierda al tiempo que le saludaba. - ¿Cómo estás, pajarillo?

Soy consciente de que incurrí en pecado grave contra la amistad y contra Manolo. Quiero aparecer aquí convicto y confeso. Él me lo reprochó siempre: - Huiste como un cobarde, y me dejaste a mi allí, sólo ante el peligro. - Manolo, perdóname. Son los reflejos...

Manolo era capaz de reírse de mi huida y de su inmovilidad en una escena de ese tipo, y éramos capaces de brindar, un año y otro, por todas las situaciones escabrosas que habíamos sorteado juntos.

El otro episodio tuvo lugar en la puerta de una iglesia parroquial de San Petesburgo, en el verano de 1993. Esta vez Manolo, Isabel y yo habíamos ido al Congreso mundial de Filosofía, que se celebró en Moscú, en agosto de ese año. Terminado el congreso pasamos unos días en San Petesburgo, y como cayó en medio un domingo, fuimos a misa. Cuando había escalones en la puerta de algún edificio, Manolo no podía entrar, y en ocasiones se quedaba fuera a esperar nuestra salida. Eso hizo.

Cuando salimos de misa Manolo, con orgullo, resignación, gratitud y calma, abrió su mano derecha y nos mostró unos cuantos rublos y algún que otro dolar americano. Es lo que algunas señoras le habían

dado como limosna mientras nos esperaba en la puerta de la Iglesia. Conteniendo las carcajadas le preguntábamos, - Y tú, ¿qué hacías cuando te daban esas limosnas? - Pues cogerlas y darles las gracias, ¡qué voy a hacer!

Por desesperada que sea una situación, siempre es susceptible de empeorar. Uno puede estar inválido en una silla de ruedas, padeciendo su desgracia, pero siempre pueden confundirle a uno con un mendigo que no tiene donde caerse muerto y ser tratado en consecuencia, o puede uno ser objeto de la lascivia ajena..

Porque sabía sacar partido de todas las situaciones desesperadas, fundó y redactó los estatutos de la “Asociación de maridos víctima del cristianismo”, integrado por cónyuges de activas católicas militantes, más bien de la “periferia progre de la Iglesia”, a quienes Manolo congregaba y consolaba, alimentando su resignación con la comunicación de sus desventuras.

En los últimos años, cuando el médico le prohibió radicalmente el alcohol y el tabaco, y observó sus indicaciones, volvió a encontrar una salida por la por el lado más negro de la desesperación: “Jacinto, me ha provocado una profunda crisis de identidad, porque yo, lo que de verdad soy es un borracho”.

Todo su ingenio y su humor brillaba de modo excepcional en las ocasiones en que hacía uso de la palabra en público. En asambleas, en tribunales de tesis o tesinas, en conferencias, en debates, en seminarios. Porque, de todos los compañeros que yo he tenido a lo largo de mi vida, fue el de expresión oral más brillante. Así como su expresión escrita era muy corriente, la oral era muy fuera de lo común.

3. Sentido de la amistad y de la enemistad

En una ocasión como esta es cuando más se pone de manifiesto, entre otras cosas, el modo de vivir la amistad que tiene una persona, porque es cuando los amigos más lo advierten y lo expresan al caer en la cuenta de lo que pierden. Entonces aparece con claridad, no solo la talla intelectual del que se va, no solo su envergadura moral, no solo su calibre profesional, sino sobre todo su calado existencial.

Pues bien, como no podía ser menos, Manolo nunca alardeó de afecto a sus amigos. De lo que presumió siempre, y mucho, fue de odio a sus enemigos. A Manolo le gustaba ser malo, le gustaba ser “el malo de la película”, y alardeaba de serlo. Debajo de su aparente aspecto hosco y huraño, de hiena, en el fondo se ocultaba un corazón “realmente de hiena” (le gustaba decir), pero corazón al fin y al cabo (porfiábamos los demás). Un corazón de peluche, insistía Isabel, y él lo aceptaba tragando quina.

En cualquier caso, Manolo presumía de un odio a sus enemigos que además fundamentaba exegéticamente. Como católico consorte le había tocado participar en muchas catequesis de comunión, de confirmación y de matrimonio, y había adquirido su propia cultura hermenéutica. En sus peculiares interpretaciones de las sagradas escrituras, entendía que los evangelios solamente recogían lo novedoso y esencial del mensaje cristiano, pero no lo obvio, universal y común, porque hubiera sido redundante, porque no había tiempo para escribir, porque el papel era escaso y caro, etc. etc., es decir, porque no era necesario.

Por eso, el pasaje de “cuando te den una bofetada ofrece la otra mejilla”, de contenido cristiano esencial, debe leerse con su correspondiente pasaje posterior: “Maestro, ¿y después le puedo dar dos hostias?.- Pues claro”. Esta segunda parte es tan evidente, universal y común, que para el evangelista resulta superfluo añadirla, y, para el buen lector debe también resultar innecesaria, pues va de suyo.

Ese odio a sus enemigos y a sus oponentes, que gustaba de manifestar verbalmente, no lo vivía ni lo ejercía realmente más que cuando era imprescindible: en alguna discusión en asambleas, o en un debate en unas oposiciones, y entonces era temible, contundente, mordaz y brillante.

A pesar de todo esto, lo que más frecuentemente se percibía en él era su sentido de la amistad, de la acogida. Su casa era *Refugium peccatorum*. ¿Cuántos amigos/as han pasado la noche en su casa porque estaban borrachos, sufriendo de mal de amores, en paro, abandonados por la mujer o el marido, porque estaban de paso, de viaje, sin un céntimo o desesperados? Esto puede parecer una pregunta retórica, o una frase literaria, pero puedo poner a esos episodios nombres y apellidos

de personas que estáis aquí, o que son bien conocidas de cuantos estamos aquí.

Muchas tardes de sábado o de domingo, botella en mano de ginebra yo y de coñac él, nos referíamos nuestra cuitas, nuestros temores, pesares y remordimientos. Nos confesábamos: - Otra vez has pecado, otra vez has incurrido en la debilidad de hacer el bien, aquí y allí. - Es que si yo no hubiera hecho eso... Es que si yo hubiera estado allí y hubiese contado... - Jacinto, tú no puedes ser el culpable de todo, porque el culpable de todo soy yo. El que no tenía que haber hecho eso... El que tenía que haber contado... era yo

La verdad que entre trago y trago, broma y broma, la conversación surtía todo su efecto catártico, y los dos terminábamos sintiéndonos redimidos o, cuando menos, en paz con nosotros mismos y con la realidad.

4. Talante filosófico e intelectual

He tenido compañeros más historiadores, más lógicos, más dialécticos, más materialistas, más científicistas y más estetas, pero no más metafísicos y más socio-políticos. Esto describe bien el talante intelectual de Manolo, y explica en parte su elección de tema de tesis, cosa que suele marcar la vida intelectual de los profesionales de la universidad.. La construcción de la objetividad según la *Crítica del Juicio* de Kant.

Como he dicho, pasamos muchas horas discutiendo los problemas que emanaban de los planteamientos de Manolo. Allí aparecía, una y otra vez la *Crítica del juicio* como clave de bóveda de la filosofía crítica kantiana, y como clave de toda una concepción del cosmos y de la ciencia sobre el cosmos que Manolo iba perfilando.

Yo me sentía a gusto con sus planteamientos porque eran muy afines a los míos. Tenía sensibilidad para los problemas ontológicos, los que más le interesaban, y les daba un enfoque que compartíamos. No era materialista, ni positivista, ni idealista, ni científicista. Sentía predilección por lo que era claro, comprensible, nítido, como la materia, la energía, la matemática. ¡Cómo se iba a comparar con la pureza de

la materia todo eso que en la estética es sinuoso, oscuro, sospechoso, afectivo y mágico!

Para algunas cuestiones filosóficas era mi interlocutor predilecto. Especialmente en aquellos asuntos que hacían frontera con la fe cristiana o sobre los cuales había pronunciamientos magisteriales. Solía yo tener el escrúpulo de realizar sobre esos temas exposiciones y proponer argumentos sólidamente laicos, que no obstante fueran conjugables con los pronunciamientos magisteriales. Y cuando no estaba seguro de si algo estaba bien argumentado y era convincente también para las personas que no tenían la fe cristiana iba a preguntarle a Manolo su impresión. Porque él era lo suficientemente ateo y lo suficientemente despejado y libre, para funcionar como criterio de solidez y corrección de mis exposiciones (y de las de cualquiera).

5. Amor a la institución universitaria

Quedarse en la Universidad había sido durante la carrera el mayor de sus sueños, y le salió bien. Luego, a medida que pasaron los años, se sintió defraudado por la institución, y no pocas veces asqueado. Sin embargo, nunca tiró la toalla en el sentido de abandonar el estudio o de renunciar a proyectos universitarios de mejora o de innovación. Muchas veces sintió la tentación de hacerlo. Algunas otras pensó que estaba acabado.

He visto a algunos de mis mejores compañeros vivir esto. Sentir que están acabados como universitarios: como investigadores, o como profesores, o como autores, o incluso como estudiosos. Parece un lugar común que ese es un episodio frecuente en la vida de los artistas, cuando atraviesan etapas de sequía, de tedium vitae, de falta de horizontes, de ilusiones, de motivación, de creatividad, etc. A los universitarios también nos pasa. A Manolo le pasó, y salió adelante.

Al poco de empezar como ayudante ya se encargó de la gestión de la Facultad como Director de estudios, y cuando le sorprendió la muerte seguía gestionando la Facultad en calidad de Vicedecano.

Durante mucho tiempo asumió ese incómodo y burocrático trabajo de hacer los horarios, distribuir la asignaturas por aulas y días de la semana y tratar de contentar a todos los profesores en sus preferencias.

Cuando llegó el momento en que fue necesario e inevitable la evaluación de la calidad de la docencia universitaria, y de la universidad en general, también ahí dio la batalla para que nuestra Facultad se encontrara en el futuro entre las más destacadas del país.

Mientras llevaba adelante las tareas gestoras y administrativas del centro, Manolo mantenía vivo su estudio y su investigación, y puso en marcha con otros compañeros la revista “Argumentos de la razón técnica”, que aglutinaba un grupo pionero en el estudio e investigación de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad, y, en general, en Filosofía de la técnica.

La Universidad es una estructura institucional, un aparato burocrático. Es un centro de estudio, de investigación y de discusión. Y es un centro de enseñanza, de dedicación a la tarea docente, y en este punto Manolo también fue un hombre esmerado.

6. Dedicación a los alumnos

Los alumnos eran una de las debilidades de Manolo e Isabel. Mientras eran estudiantes y cuando terminaban las carreras. Con frecuencia los acogían en su casa y les atendían en los problemas más comunes: académicos, familiares, económicos y sentimentales. Eso, como he dicho, también lo hacían con los colegas y amigos ya adentrados en la vida laboral de los adultos, pero con los alumnos era particularmente frecuente y admirable, y contribuía en mucho a dotar a la Facultad de una dimensión de familia que de otra manera no habría tenido.

Su solicitud era especialmente viva con los que terminaban la carrera y se echaban al mundo laboral en busca de sus primeros puestos de trabajo, con la ilusión de montar una familia y de ejercer la profesión para la que se habían preparado durante al menos cinco años. Por eso formaba con ellos grupos de preparación de oposiciones, y vivían esas oposiciones como un entrenador deportivo vive las pruebas de su

equipo. “Este año han salido María José, Juanfra...y con los mejores números” Y luego había celebración en la calle Júpiter, o en la calle Goya.

La semana anterior al domingo de ramos, la de pasión, cuando ya vivía en la Calle Goya, nos reuníamos una tarde con alumnos de diferentes cursos y hacíamos las torrijas, el dulce de la Semana Santa de Sevilla, unas torrijas según la receta que yo aprendí de mi padre, sin vino ni alcohol de ninguna clase, sólo con leche, huevo, pan, aceite y miel. Los dividíamos en equipos: uno para montar las claras, otro para empapar en leche el pan, otro para rebozar las torrijas, otro para freír-las y otro para enmellarlas. Dos horas y media aproximadamente para medio centenar de torrijas, cuyo precio luego calculábamos y del cual nos sentíamos orgullosos.

Los alumnos llevaban refrescos de naranja, limón o cola, y whisky, ginebra o ron. Sobre eso, mucho tabaco, muchas cintas de sevillanas, alguna guitarra alguna vez, y mucho baile, mucha broma glosando las clases y los dichos de los diferentes profesores de la facultad, y, generalmente, algunas fotografías para dejar constancia del evento y repartirlas luego entre los asistentes.

Para nosotros eso era hacer universidad y eso daba plenitud a nuestra satisfacción profesional.

7. Inquietudes culturales

Una vez dibujados algunos rasgos de la biografía de Manolo, algunos aspectos de su carácter y de su personalidad, y algunos momentos destacables en su actividad profesional, quiero referirme a algunos rasgos de su vida privada. En concreto, a sus aficiones, y después, para terminar, a su modo de asumir los valores políticos, morales y religiosos.

La verdad es que Manolo tenía unos intereses enciclopédicos, pero como es natural, no todos los cultivaba. Sí cultivaba, siguiendo la herencia paterna, el estudio de algunas tradiciones militares. En concreto, se mantenía asombrosamente al día en historia de las armas, con unas fuentes de información desconocidas para mi, y que no provenían de la red enciclopédica de la que actualmente disponemos *on line*. De esa forma, Manolo sabía qué aparatos eran prototipos de riguroso estreno

en la guerra de los siete días o en la del Golfo, y cuales eran armatostes que merecían ya el agradecimiento por los servicios prestados y la digna retirada a un museo.

Además, Manolo conocía de un modo asombroso la historia de las guerra y las batallas. Tenía reuniones con algunos amigos para jugar las inmensas partidas de los juegos de guerra, algunas veces en una sesión que duraba un fin de semana entero, otras veces en sesiones que tenían que ser interrumpidas y que podían alargarse varias semanas. Y de ese modo podía decir no sólo que había presenciado las batallas, sino que había tomado parte en ellas. En efecto, Manolo no solamente había estado en las batallas de Okinawa o las Ardenas, en la batalla del Ebro o en Austerlitz, sino también en la Termópilas, Trasimeno y San Quintin. Un privilegio verdaderamente sobrenatural.

Junto a estas, la otra de sus grandes pasiones fue la ciencia ficción. Tenía la mejor biblioteca de ciencia ficción que yo he conocido, y alimentaba con ella su imaginación y su ciencia, su investigación y sus concepciones de la vida. Juan Antonio Campos, que terminó la carrera el curso pasado, y yo, nos las prometíamos muy felices con la tesis doctoral que habíamos planteado: "Tecnología y sociedad en la ciencia ficción anglosajona. 1830-1990", porque Manolo iba a ser conmigo co-director de la investigación.

Junto a esas aficiones cultivadas de modo abierto, Manolo presumía también de rudo e insensible respecto de los valores estéticos que Isabel cultivaba. Se quejaba de la cantidad de museos, lienzos, piedras, óperas, conciertos y palacios visitados cada verano durante esos viajes vacacionales en los que recorrieron el mundo civilizado y el exótico, pero su cultura artística y antropológica, aunque no podía competir con la de Isabel, era enorme. Le gustaba viajar, y hacerlo con Isabel y algunos otros amigos, pero se sentía enormemente reconfortado cuando llegaba el momento del regreso. En aquella ocasión en que volvíamos de África oriental en un avión que seguía el curso del Nilo, en un determinado momento nos indicaron que sobrevolábamos Alejandría. Miramos por al ventanilla, y Manolo me dió un codazo de satisfacción y alivio: - El *mare nostrum*. Jacinto, ya estamos en casa.

8. Inquietudes políticas, morales y religiosas

A veces las actitudes y comportamientos en el orden político, moral y religioso definen al hombre y permiten conocerlo en sus dimensiones de mayor profundidad. Quizá con Manolo esto también sea así. Hombre de izquierdas y más bien moderado, le molestaban mucho los tópicos, el snobismo y, sobre todo, el uso de la ideología para presumir de cualidades morales o intelectuales de las que se carecía.

En los años juveniles su actitud era más beligerante y confesional, pero ya después de los treinta se había desengañado mucho de toda la progresía, y evitaba la prensa que le deleitaba en su juventud.

- Es que si no puedo con el fundamentalismo de derechas, mucho menos puedo con el de izquierdas. Ese tío que te grita, cuando vas a tomarte tranquilamente tu langostino con mayonesa el día de navidad, '¡Ah, canalla, lo que le estás quitando a los oprimidos...!'

Detestaba la ideología en cuanto que proporciona una dispensa epistemológica, a saber, dispensa de encontrar lo verdadero porque ya la ideología garantiza la verdad. En cuanto que proporciona una dispensa ética, o sea, dispensa de buscar lo bueno porque eso ya lo asegura la ideología. En cuanto que proporciona una dispensa técnica, o lo que es igual, dispensa del esfuerzo de ser útil o eficaz, porque eso ya lo es el partido.

Soñaba con una justicia universal que él esperaba podía llegar de la mano del socialismo, pero que después de la quiebra de la Unión Soviética ya no veía por ninguna parte. Todo su universo político intelectual se le había desmoronado y le quedaban en pie solamente tres puntos de referencia, Cuba, Albania y su madre. Al final, solamente Cuba.

Desde el punto de vista moral era un hombre sano y amante de la vida. Es decir, un hombre bueno. No le gustaba especialmente la comida, pero sí la bebida, especialmente las bebidas alcohólicas, y desde luego el tabaco. Pero además, estaba excepcionalmente dotado para calibrar la dotación física de toda mujer que entrara dentro de su campo perceptivo, y entraba en gozosa resonancia cada vez que lo hacía alguna con carrocería verdaderamente suntuosa, sin encima la lucía con generosidad. Dicho escuetamente, le gustaban las mujeres y no lo

disimulaba. Eso le hubiera costado algún sofocón a Isabel si ella, como yo y otros amigos, no le hubiéramos visto proclamarse un hombre visceralmente monógamo, y ejercer como tal.

Era generoso. Daba lo que tenía y lo que no tenía. Casa, cobijo, dinero, compañía, comprensión... incluso cuando le suponía mucho esfuerzo. Todo ello muy en consonancia con en ese lema que había hecho tan suyo: “No permitas que tu sentido de la moral te impida hacer el bien”, donde aparecía una y otra vez su humor de la catástrofe y su sentido de la paradoja.

Era veraz. Muy leal a sus amigos. Hacía con gusto o con disgusto mucho trabajo del que correspondía a otros. No explotó a nadie, ni se aprovechó de nadie. Pero se resignaba a ser explotado o expoliado por sus amigos algunas veces, y desistía de reclamar lo que era suyo y el amigo (antiguo amigo) se ‘olvidaba’ de restituir.

También le vi pelear por sus derechos, pero sobre todo por los de Isabel, ante los médicos y ante la seguridad social, y le vi siempre anhelar la justicia a todos los niveles. Pero sin resentimiento ni amargura.

Por lo que se refiere al orden religioso, era un pulcro y claro ateo, que sin embargo, como católico consorte, no se permitía más críticas a la Iglesia católica que las que se permitía a Kant o a Popper. Quiero decir, en el mismo tono de respeto y profesionalidad, sin asomo de rencor.

Tras algunas polémicas canonizaciones de la Iglesia católica, que habían levantado debate público en los medios de comunicación, habíamos acordado que si él moría antes que yo, yo daría testimonio de él como ateo y mártir, en concreto, mártir del cristianismo, mientras que si yo le premoría él testimoniaría sobre mí otros extremos.

Bien. El caso es que me ha tocado a mí. Manolo Pavón. Ateo y mártir. Un hombre que nunca pudo dirigirse a Dios a través de esas formas culturales que le llegaron de Jesús de Nazaret, de Cristo, del Gran Poder, de la causa incausada, del *intellectus archetypus*, de su madre, de ese sacerdote dominico amigo suyo, Pedro León, de sus otros amigos creyentes o de la propia Isabel Ramírez Luque. Dios era para él una mancha oscura en el horizonte vital, en su horizonte intelectual y moral. Y él describía esa situación diciendo que era ateo. Yo lo comprendí así, y así lo testimonio.

Mártir. La vida le hizo inmensos regalos, pero también le trató con dureza. Entre los grandes regalos están, en primer lugar, Isabel. Luego, su familia, sus amigos, sus libros, sus aficiones, sus viajes, sus éxitos profesionales, el reconocimiento de amigos y enemigos. Las cosas más maravillosas del mundo son gratis, repetía Isabel, el amor, la amistad, el mar, el sol.

Según la etimología más clásica, 'mártir' quiere decir testigo, el que da testimonio. Manolo dio testimonio de amor a la vida.

Por otra parte los golpes. En primer lugar los golpes a la salud. La poliomielitis desde niño, que convirtió toda su vida en una carrera de obstáculos, y eso generó ansiedad, angustia, insuficiencia respiratoria, asma, insomnios, inapetencias. Después los golpes del sistema. Obstáculos para adquirir casa, para los créditos, para la atención sanitaria, para el legítimo despliegue de la actividad profesional, para adoptar niños. Y los golpes que provenían de sus amigos y conocidos, en concreto, abusos y fraudes, debidos a su buena fe, a su buena disposición de amistad.

En eso también fue mártir, y dio testimonio de creer en la vida, en la justicia, en la ciencia y la técnica, en el trabajo, en la amistad, en la familia, en el amor y en el matrimonio.

También respecto de las afirmaciones evangélicas sobre la posesión de todos esos bienes, la posesión del Reino de los cielos, tenía Manolo su propia exégesis. Bienaventurados unos... porque poseerán la tierra, otros, porque poseerán el reino de los cielos... Los buenos lo poseerán todo. - Maestro, ¿puedo coger ya mi parte?... -Pues, si te dejan, adelante...

Si la vida eterna es posesión de todo eso, entonces puedo testificar que Manolo merecía todo eso, y que merece tomar ya su parte.

CAPÍTULO III

TREINTA AÑOS CON GORKA (+2005)¹

1. Los años de Pamplona. La tesis y el departamento de Antropología y Psicología

Gorka era pequeño, suave, peludo, cejjunto, radical y cascarrabias. Cuando llegó a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, no había nada de particular en él que le hiciera destacar. Siempre aseguró que yo atraía a los alumnos por el procedimiento de no halagarlos en nada, y que su vocación a la Antropología filosófica quedó decidida cuando, al terminar primer curso, le dí la calificación de notable (o quizá de sobresaliente) cuando él aspiraba a matrícula de honor.

En el recuerdo, tengo registrado mi primer encuentro en serio con él el día que, al empezar cuarto, me dijo que quería matricularse también de quinto curso para ganar un año y acabar así antes la carrera. Me sorprendió, porque era bastante joven, y no encontraba yo motivo aparente que justificara aquella premura. Pero como él estaba bastante decidido, le dije que me parecía bien.

Cuando terminó la licenciatura, me dijo que quería trabajar conmigo en el departamento de Antropología y Psicología. Contesté que por mí encantado y empezó su tesis, «Acción y Sentido en Wittgenstein», que defendió en febrero de 1982. Inicialmente no entendía por qué quería que se la dirigiera yo, pero como estaba empeñado, lo hice. No tuve que hacerle prácticamente ninguna observación, como ocurre con los buenos alumnos, y además me quedó muy agradecido.

Desde que se integró en el departamento, a finales de los 70, Gorka y yo trabajamos juntos, en una colaboración que ya no cesaría más que con su muerte, y quizá ni entonces. A pesar de la diferencia de carac-

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 37, 2006.

teres, de inclinaciones intelectuales y de estilo de trabajo, nos acostumbramos a no hacer nada sin contar con el otro.

Para empezar, teníamos que constituir el Departamento de Antropología y Psicología, del que me habían nombrado director, después de obtener la plaza de profesor adjunto de antropología filosófica de la Universidad de Murcia en 1978 y haber regresado a la Universidad de Navarra habiendo pedido el paso a la situación administrativa de supernumerario.

Gorka me hablaba de buenos estudiantes que estaban acabando y que querían quedarse a trabajar con nosotros. Ignoro si él hacía su labor de captación entre el alumnado o si determinados alumnos, por sintonizar con él y conmigo, venían a hacer la tesis al departamento y luego hablaban de la posibilidad de quedarse. O quizá ambas cosas. Me hablaba de ellos. En algunos casos, de los tropiezos que habían tenido en diversas asignaturas, y así íbamos adoptando nuestros criterios de selección de personal.

- ¿Que ha suspendido lógica...? Mejor... es uno de los nuestros. La gente que suspende lógica o que suspende ética, son los que están bien dotados para la antropología filosófica y la ontología, que es lo nuestro. A nosotros no nos interesa cómo deberían pensar los hombres, sino cómo piensan, ni tampoco cómo deberían actuar, sino cómo actúan... Desconfía del temple filosófico de los que se refugian en la lógica o en la ética, y mucho más de los que se especializan en campos de algunas de esas disciplinas.

Y así Gorka venía ya con su selección bien hecha: - Mira, Jacinto, este quiere quedarse con nosotros. Es un tío muy listo... Y además... ¡ha suspendido lógica! De ese modo se fueron vinculando a nuestro departamento María Paz Ludeña, María Elósegui, Manuel Fontán, María García Amilburu, Guillermo Echegaray, Alicia García Navarro, y luego, cuando yo ya me había marchado, Higinio Marín, Ignacio Aymereich, Pau Arnau, Carlos Rodríguez Lluesma, y otros cuantos más que de un modo u otro aparecen entre estas páginas.

La casa de Guillermo Echegaray, en la calle Sangüesa, potenciado por la hospitalidad de Fefa, su madre, se convirtió en la primera sede del hogar del antropólogo. Y la casa de Alicia García Navarro y Angel d'Ors, cuando se casaron, en la segunda. Allí rendíamos culto a la

chuleta navarra o al ajoarriero, lo mismo que al tinto de Navarra o de la Rioja. Allí o en la venta de Andrés, en el asador de Sorauren o en el Martintxo de Cizur Menor.

Por entonces no teníamos más problemas que los académicos, y, en algunos casos, los derivados de una incertidumbre existencial que resolvíamos por el procedimiento de lanzarnos a las grandes opciones. Pero poco a poco, esas grandes opciones que habíamos realizado, iban poblando de presagios oscuros y amargos nuestros horizontes por aquellos momentos despejados y libres.

En 1979, con una beca de la Fundación Ford, me marché a pasar un año en Columbia University, en Nueva York, y a mi vuelta, en 1981, obtuve por oposición la plaza de profesor agregado de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla. Estuve ausente de Navarra de octubre de 1981 a diciembre de 1982, en que regresé después de acceder de agregado de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla, a catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Murcia, y después de pedir de nuevo el paso a la situación administrativa de supernumerario. Estuve en Pamplona hasta octubre de 1983, en que volví a Sevilla, y a partir de entonces Gorka fue, de hecho, el director del departamento, que había pasado a llamarse de Estética, Antropología y Psicología. La directora fue, tras mi marcha, María Antonia Labrada, pero por provenir de una materia hasta entonces distanciada de nosotros (la estética), de una ciudad relativamente lejana (Madrid), y estar poco familiarizada con las tareas de organización y gestión en la Universidad de Navarra, la dirección efectiva del departamento recayó en Gorka.

Y ahí se desplegó la enorme capacidad gestora y organizativa de Gorkika. Durante la década de los 80, yo viajaba periódicamente de Sevilla a Navarra, cada quince días o cada tres semanas, y despachaba con Gorka sobre la contratación de ayudantes, distribución de la docencia del departamento, cursos de doctorado, temas de tesis, tribunales de tesis y «política exterior», solicitud de subvenciones, distribución del presupuesto, e incluso problemas personales de los integrantes del grupo.

Al principio trabajábamos en una sintonía tan perfecta que era casi una armonía preestablecida. Y luego me di cuenta de que, en realidad,

Gorka era el que lo hacía todo. Que en realidad, no tenía ninguna necesidad de consultarme, porque todo lo programaba y lo ejecutaba bastante bien. Creo que me consultaba o me pedía el visto bueno solo por inercia, por sentirse seguro o simplemente más tranquilo.

Durante ese periodo de tiempo, yo fui descargando la responsabilidad del trabajo de Pamplona cada vez más en Gorka y centrándome cada vez más en Sevilla. Se había promulgado la Ley de Reforma Universitaria, que transformaría cada universidad en una especie de ghetto endogámico, y me dediqué con empeño a la formación y promoción del profesorado de la universidad de Sevilla.

Jaime Nubiola, ya por entonces amigo y colega de Gorka, me reprochaba que prestase poca atención a su promoción fuera de Navarra, y me advertía que él ponía ante mi conciencia problemas y aspectos de mi relación con Gorka que el interesado, por lealtad, por afecto, y por confianza en mí, no se atrevería nunca a plantearme. No me daba cuenta bien entonces de lo que me quería decir Jaime, y tardé años en comprenderlo.

Desde comienzos de los 80, mi relación con la universidad de Navarra empezó a hacerse problemática, a medida que me iba familiarizando con el pensamiento de Karol Wojtyła, ahora Juan Pablo II, especialmente con su concepción de la Iglesia y de la relación de esta con la sociedad de su tiempo. Y eso nos iba a acarrear problemas a Gorka y a mí.

Mi modo de entender la Antropología filosófica era como una síntesis de la filosofía con las ciencias humanas y las ciencias sociales, y así lo enseñaba a Gorka y a los demás. Ese era el modo en que trabajaba también Juan Pablo II, pero el enfoque institucional de la Universidad de Navarra iba más en la línea de la antigua Psicología racional y, en general, de la filosofía escolástica y el tomismo promovido por la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII y por las directrices de San Pío X frente al modernismo. Esta divergencia fue determinante en mi segunda y definitiva marcha de Navarra a Sevilla en octubre de 1983.

Con esa inspiración de fondo, y de forma, de León XIII y de San Pío X, la editorial de la Universidad de Navarra, EUNSA, había iniciado la publicación de una colección de manuales para cubrir las materias de los estudios eclesiásticos institucionales de Filosofía y Teología, y

me había encargado a mi el de Antropología filosófica, que ocuparía el lugar de la antigua Psicología racional. Estuve trabajando en ese libro desde 1981 hasta que lo acabé en 1988, y cuando lo hube concluido, lo hice con la sensación de haber esbozado una buena síntesis de la filosofía con las ciencias humanas y las ciencias sociales. Con la sensación de haber abierto un camino amplio y largo para la Antropología filosófica: - Gorkika, si una Antropología filosófica no sirve para los que no son cristianos, tampoco sirve para los cristianos.

La editorial consideró que el libro no se ajustaba a las directrices señaladas para la colección. Entonces le encargó a Jorge Vicente que hiciera una adaptación del *Manual de Antropología filosófica* (publicado en Rialp en 1989), en términos de manual para los estudios eclesiásticos institucionales.

2. Inglaterra y Escocia en los 90. El manual de Antropología filosófica

Las divergencias mías con la Universidad de Navarra se reprodujeron igualmente con Gorka. Para evitar fricciones con él, se le facilitó desplazarse como *Academic Visitor* a la Universidad de Oxford en febrero-septiembre de 1988, con objeto de realizar una investigación sobre «Actos de voluntad y acciones voluntarias». Por entonces empezó su adaptación de mi Manual, con su mejor disposición, hasta que, comentando su trabajo con una colega del Departamento, ésta le dijo que era muy necesario que lo hiciera bien y pronto, para poder borrar el nombre de Jacinto Choza para siempre de la Universidad de Navarra y de Eunsa.

Semejante frase, que él recordó siempre como un trallazo, fue la gran sacudida de la pertinaz ingenuidad en la que vivía. Se repuso del golpe tras una reflexión y resolvió que si lo que trataban de hacer era borrar mi nombre de la universidad, él no estaba dispuesto a colaborar en esa tarea. «Conmigo que no cuenten para eso». Pero, en efecto, ese era uno de los objetivos de algunos cambios operados en la Facultad y en el Departamento, para lo cual lo más oportuno era marginar tam-

bién al propio Gorka, que a su vez mantenía sus propias divergencias con la institución .

Así fue como Gorka quedó ubicado para su trabajo en el Instituto de Ciencias para la Familia, dirigido por Pedro Juan Viladrich , en un pequeño y antiguo edificio del *campus*. Y así nos encontramos los dos en el verano de 1990 en la Universidad de Glasgow.

A comienzos de julio de 1990 me recogía Gorka en el Aeropuerto de Glasgow , y me acompañaba al *Bed and Breakfast* que me había reservado junto a la torre de la biblioteca universitaria.

Nos miramos muy penetrantemente, pero intercambiamos poca información verbal. Los dos estábamos bajo los efectos de crisis depresivas de cierta intensidad. Los dos sabíamos que se debía a nuestro conflicto con los criterios institucionales de la Universidad de Navarra. Los dos sabíamos que habíamos ayudado a no pocos compañeros a resolver esos mismos conflictos con el menor detrimento posible de su salud física y espiritual. Los dos sabíamos que eso era considerado actividad lesiva para la integridad institucional y que aumentaba nuestro estigma de personas deletéreas.

En el refugio de las tierras escocesas, bajo la hospitalidad académica de un judío ortodoxo, solitario y marginado, Alexander Broadie, Gorka y yo aliviábamos nuestras heridas, como siempre, con el trabajo, sin buscar siquiera consuelo en contárnosla. A veces, después de la cena, nos encontrábamos en una de las tabernas escocesas que nos gustaban, y nos dedicábamos a arreglar el mundo con una pinta de cerveza por delante, hasta que descubrimos que el whisky escocés era más barato e incomparable mente de mayor calidad que la cerveza (escocesa).

En el *curriculum*, ese periodo de la vida de Gorka durante los 90 suena a despliegue triunfante. *Master of Philosophy* por la Universidad de Glasgow (4 de julio de 1991, dentro de una estancia de investigación postdoctoral –julio 1990 a diciembre de 1991– sobre la estética de la ilustración británica, bajo la supervisión de Christopher Martin), *Honorary Research Fellow* en la Universidad de Glasgow (julio-septiembre 1993, para investigar sobre las relaciones entre el pensamiento estético de Gracián y el británico del siglo XVIII), *Visiting Research Fellow* en la universidad de Saint Andrews (octubre-diciembre 1993, para realizar una investigación sobre el sentido humano de la sexualidad), partici-

pando en 1992-1994 en proyectos conjuntos de investigación entre la Universidad de Navarra y la Universidad de Glasgow «para investigar las relaciones e influencias mutuas entre las filosofías española y escocesa» (dirigidos por Alejandro Llano y Alexander Broadie, y financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el British Council).

Cuando Gorka terminó su adaptación del *Manual de Antropología filosófica* según las directrices de Eunsa, el resultado tampoco fue satisfactorio, y otra vez ediciones Rialp aceptó el trabajo, que se publicó teniendo como coautores a Jacinto Choza y Jorge V. Arregui, y por título *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, que fue el que Gorka le dio, y que en el momento de su muerte iba por la quinta edición.

En realidad, no había ningún motivo para dudar de la corrección doctrinal cristiana e incluso de la ortodoxia tomista de ninguno de los dos libros, y del de Gorka, mucho menos. Pero las divergencias doctrinales, aunque ortodoxas, generaban problemas disciplinares que se traducían inmediatamente en recelo respecto a la ortodoxia de las posiciones intelectuales.

Durante ese periodo Gorka desarrolló una buena tarea magisterial de dirección de tesis doctorales. Empezó a dirigir las de sus alumnos, y a «codirigir» las de otros doctorandos cuyos directores no podían dedicarles el tiempo que Gorka siempre encontraba para ellos. Así dirigió la de Higinio Marín, Pau Arnau, Carlos Rodríguez Lluesma, Oscar Pintado, y a «codirigir» las de Manuel Fontán, Ignacio Aymerich, Pilar Choza, Ignacio Sánchez de la Yncera y otros.

Incubaba a sus doctorandos como una clueca, los cobijaba en el hogar del antropólogo, y organizaba reuniones y tertulias cada vez que yo iba a Pamplona para que ellos me conocieran a mí, su maestro y, en cierto modo, el abuelo académico de aquellas promociones. Porque Gorka pensaba que conocerme a mi y hablar conmigo era parte de la formación que tenía que dar a sus alumnos.

Ese grupo que se congregaba a su alrededor, fue el que finalmente él terminó denominando la «fundación nosotros», porque encontraba una especie de padres en nosotros dos, y porque era un grupo indeterminado, al que se vinculaban y del que se desvinculaban los graduados según circunstancias completamente incontrolables. Desde que nos

llevamos a Brighton a casi toda la fundación en el verano del 88, para participar en el Congreso Mundial de Filosofía, acudíamos juntos a los congresos nacionales y a los internacionales, a las oposiciones y concursos para cubrir las plazas docentes en las universidades estatales, nos corregíamos los originales de los artículos, libros y conferencias, ensayábamos entre nosotros las actuaciones en público, nos transmitíamos la información oficial y la oficiosa sobre becas, ayudas, subvenciones y otras posibles fuentes de financiación para las investigaciones en curso.

- ¿Que quiénes somos la fundación nosotros? Y respondía: Pues... nosotros, los que en estos momentos trabajamos juntos... Nosotros... en cada momento somos... pues eso... nosotros.

Podría decirse que constituíamos una especie de familia bien avenida y feliz, si no fuera porque las crisis existenciales implicaban para nosotros notables problemas. El diagnóstico de «trastornos depresivos» se estampó en la historia clínica de buena parte del grupo. Y la Universidad de Navarra dejó de ser nuestra casa y nuestro centro de trabajo para convertirse en la empresa hostil que, aduciendo reducción de plantilla o cualesquiera otros motivos, nos despedía de nuestro puesto de trabajo o simplemente de nuestro hueco en las mesas de consulta de la biblioteca de humanidades. A todos los mencionados, y a algunos más que mantenían una relación directa con «nosotros».

Pero puede decirse también que nuestro sentido de la lealtad en la amistad dio lugar a que la «fundación» triunfase sobre todas esas quiebras, de manera que, en todas ellas, y en buena medida gracias a Gorka, todos «nosotros» tuvimos el consuelo de la compañía, la comprensión y el apoyo de los amigos, que no es poco. Quizá es lo más importante en la vida cuando no se tiene otra familia, y «nosotros» no la teníamos. O mejor dicho, puesto que la institución que nos albergaba oficialmente en su seno no podía ser nuestra familia realmente, porque no cabíamos y porque no podía mirarnos como suyos y como amigos, sino como desviados, como enemigos o incluso como traidores, la «fundación nosotros» se convirtió de hecho en nuestra real y verdadera familia.

3. La Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF). La fundación nosotros

El alma de la fundación nosotros fue siempre Gorka, pues fue suya la ocurrencia de ponerle ese nombre a un grupo real de graduados en filosofía que continuaban sus estudios en torno a él, y a los que procuraba poner en relación conmigo. Pero el grupo no estaba constituido por devotos de la antropología filosófica. O bien, algunos nos dedicábamos a la Antropología filosófica, pero con un sesgo hacia otros campos o bien con unas marcadas preferencias metodológicas. Gorka se había inclinado desde el principio por la filosofía analítica, y, en parte por eso, a los problemas de la metafísica y la psicología racional o psicología filosófica abordadas desde esa metodología. Manuel Fontán se había orientado desde el principio hacia la estética, María García Amilburu a la antropología de la educación, María Elósegui e Ignacio Aymerich a la filosofía y sociología del derecho, Higinio Marín a la filosofía de la cultura y de la historia, Carlos Rodríguez Lluesma a la filosofía de la economía. Había como una radiación hacia todos esos campos desde la antropología filosófica, entre otras cosas porque Gorka y yo creíamos que la mejor manera de orientar y dirigir la trayectoria intelectual de la gente era ayudarles a ir donde el corazón les llevase, hacia donde su inspiración apuntara. Y esa radiación permitía tener una panorámica bastante amplia y rica en perspectiva sobre los temas antropológicos que quisiéramos abordar.

En esa situación de marginación en el Instituto de Ciencias para la Familia, de dedicación a un grupo nutrido de doctorandos bien dotados, de singular capacidad de gestión y de organización, y contando con los recursos económicos del citado Instituto, Gorka convocó a todos los profesores de Antropología filosófica de España, catedráticos, titulares y asociados, a un congreso sobre «La sexualidad en el pensamiento contemporáneo», que se celebró en varias sesiones a lo largo de dos años, y de los que salió diez años más tarde el volumen del mismo título, editado solamente por el Instituto de Ciencias para la Familia, sin mención alguna a la relación de éste con la Universidad de Navarra.

Ahora habíamos logrado una nueva síntesis entre las ciencias humanas, las ciencias sociales y la filosofía, amplia, esclarecedora y cómo-

da, en el sentido de que en ella se podían encontrar todos los estudiosos del tema, los que querían saber de él a fondo, cualquiera que fuera su enfoque. Esta colección de estudios y esta síntesis no privilegiaban un planteamiento tomista o foucaultiano sobre el tema, pero los abría todos y los ponía en relación. Pero esta vez ni Ediciones Universidad de Navarra ni siquiera Ediciones Rialp querían aparecer con su nombre en un estudio sobre la sexualidad en el que se reunían todos los puntos de vista del pensamiento contemporáneo, dirigido por una persona, Gorka, que ya se había desvinculado de dicha universidad.

El índice del mencionado volumen muestra, a través de los autores que participan en él, la capacidad de convocatoria de Gorka, su apertura intelectual y su voluntad de comprensión.

Después de esa experiencia de Gorka, en la que se mostraba que entre los filósofos de la universidad española, o al menos entre los dedicados a la antropología, era más fuerte la voluntad de diálogo que la de autoafirmación ideológica en solitario, y que ya se había producido en España el deshielo comunicativo, me animé a constituir una sociedad de Antropología Filosófica de ámbito nacional para continuar con la tarea iniciada en el congreso sobre la sexualidad.

Además, había otra razón secreta que me movía a la empresa. La situación de Gorka en la Universidad de Navarra había llegado a ser tan conflictiva que su despido se hacía inevitable. No le valdrían ya más los apoyos de Jaime Nubiola, su amigo incondicional y secretario general de la Universidad por muchos años, porque él mismo no estaba ya convencido de que fuera un bien para Gorka mantenerlo a toda costa en aquel puesto de trabajo. Yo no sabía dónde iría a parar Gorka si no sacaba una titularidad en una universidad estatal y lo echaban de Navarra, pero creía que por lo menos la existencia de un foro como una Sociedad de Antropología podía ayudarle a encauzar parte de sus intereses y, al menos, a entretenerse.

Por eso me lancé a la convocatoria del congreso fundacional de la sociedad en septiembre de 1996, con la ayuda del propio Gorka, de Gemma Vicente Arregui, su hermana y titular de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla y Montserrat Negre, también titular de la misma materia en la misma universidad. Y así nació la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, SHAF, que recibió ese nombre

porque el de Sociedad Española no resultaba del agrado de vascos y catalanes, y particularmente del propio Gorka.

Los siguientes congresos se celebraron en Barcelona (1998), Valencia (200), Santiago de Compostela (2002), Málaga (2004) y Sevilla (2006), pero cuando se celebró el de Barcelona, Gorka ya había obtenido por oposición la plaza de profesor Titular de Antropología filosófica de la Universidad de Málaga. Una oposición que fue impugnada por el candidato local, que fue anulada, que se volvió a repetir cambiando al presidente, y que volvió a ganar con toda justicia Gorka, gracias a la hombría de bien, a la valentía y al trabajo de Vidal Peña, de la Universidad de Oviedo, de Carmen Revilla, de la Universidad de Barcelona, y de Carlos Fernández Liria, de la Universidad Complutense de Madrid. A pesar de que Gorka fue acusado ante ellos de ser un sectario del Opus, de ser encubridor de terroristas y etarras, y de haber sido poco original en sus trabajos siguiendo demasiado de cerca la línea de Jacinto Choza, a pesar de que por sus posiciones ideológicas ninguno podía ser considerado simpatizante de planteamientos cristianos ni de planteamientos nacionalistas, los tres, por la simple honradez de hombres de bien, apoyaron al opositor de fuera a pesar de las presiones locales en contra. Gorka entró a formar parte de ese 3 % de profesores titulares de universidad que provenían de otros centros distintos del que convocaba la plaza.

- Si Jacinto hubiera tenido para colocarnos la capacidad y la habilidad que tuvo para formarnos, habríamos sufrido menos en nuestros itinerarios profesionales. Este era un comentario en tono de reproche que alguna vez me dirigía cuando hablaba con los demás de algunos episodios de nuestra historia compartida.

Y yo no tenía nada que decirle a esa observación. No tenía y no tengo. Lo único que podía era ampararlo en la medida de mis posibilidades. Y lo hacía. Una vez se vino algunos días de verano a Cercedilla, cuando yo pasaba con mi madre parte de las vacaciones de verano. Alguna vez, se vino a casa de mi madre a Madrid, estando yo allí. Alguna vez, venía a refugiarse a mi estudio de la Avenida de Manuel Siurot, 3, de Sevilla.

Siempre lo sentía yo así, como un refugiado. Cuando los dos, en nuestros últimos años de antiguos compromisos religiosos, nos insta-

lamos más resueltamente en nuestros estudios de Málaga y Sevilla respectivamente, entonces venía a mi casa con más frecuencia.

Yo tenía siempre cervezas en el frigorífico, una cajita de porciones de queso camembert, una botella de coñac o de pacharán, ... y lo demás a él no le importaba. Cuando yo fumaba, tenía tabaco, mucho tabaco. Ducados. Y cuando dejé de fumar, ceniceros por toda la casa. Gorka había crecido entre seis hermanos más, y con el derecho de veto sobre cualquier alimento, concedido por Aurora a todos sus siete hijos. Y todo porque ella, desde niña, había sufrido tanto siendo obligada a comer, que creció jurando que nunca obligaría a ningún hijo suyo a comer algo que no quisiera.

Más de una vez, muchas veces, me acordaba de Gorkika cada vez que pasaba por el escaparate de una farmacia y veía el anuncio. «Si ya no sabe que hacer para que su hijo coma, de le...» Cuando se lo conté a Nicolás Grimaldi, un colega y amigo de la Sorbona que en los últimos años se había incorporado a la fundación nosotros, le dio un ataque de risa. Porque Gorka apenas comía. Bebía café continuamente, fumaba continuamente, y dejaba la casa impregnada y rebosante de humo, de posos de café, de ceniza y de colillas.

Un día de esos, en Sevilla, sintió que se moría. Jacinto, llévame a urgencias... un dolor insoportable en el pecho., un infarto... Lo llevé a urgencias. Al hospital universitario Virgen del Rocío, que tenía cerca de casa. Nos atendieron enseguida, y le calma ron. Era un ataque de angustia. Quedó un poco corrido, y me explicaba que nunca le había dado una cosa así de fuerte.

Su salud no era nada buena, pero no le gustaba hablar de ello. Otro día, también en Sevilla, entré algo después que él en el cuarto de baño y vi que se le había descompuesto el vientre hasta extremos elevados... Gorkika, cuando te pase eso me lo dices, tengo medicinas, y yo vengo y limpio todo en seguida, y te preparo limonada... Y me miraba como un niño sorprendido en una travesura.

4. Málaga, Euskadi. Los doctorandos. Los últimos años.

Los registros oficiales refieren que a partir del 16 de noviembre de 1996, convertido en funcionario del Estado [BOE viernes 15 noviembre 1996, pág. 34689], ejerció como profesor titular de filosofía en la Universidad de Málaga.

Los amigos, satisfechos de ver que había encontrado una salida con horizonte para el callejón sin salida en el que existencialmente estaba, le gastamos muchas bromas. Vamos a abrir una suscripción pública para alquilarle un piso en Melilla, de modo que pueda venir a Málaga a dar sus clases y volverse allí, sin que tenga que pasar en España más tiempo del imprescindible, y de manera que incluso no se vea obligado a vivir en España. Pasar de Euskadi a las costas norteafricanas será lo más llevadero para él, que, sin duda, se convertirá pronto en el profesor emérito más joven de España. Envuelto permanentemente en su nube de humos, hasta podría pasarle inadvertida España. Y así inició el último periodo de su vida académica.

Por esas fechas yo había dejado ya a un lado mis antiguos compromisos religiosos, y enseguida le aconsejaron a él que abandonara también los suyos. Le sentó mal, pero lo hizo, y de nuevo venía a refugiarse en mi casa y en mi vida.

Jacinto, tú dices que has vuelto a la situación previa a tus 18 años, a tu época de cristiano, de liberal, de hijo y nieto de republicanos liberales... y que te has encontrado a ti mismo. Pero yo no tengo a donde volver. Porque yo estrené autoconciencia ya con estos compromisos religiosos y vinculado a la misma institución de la que ahora me escindo. Yo no tengo a dónde volver.

Pero eso le sirvió a él para un crecimiento inusitado en dos direcciones diferentes. Por una parte, se distanció mucho de la Iglesia y del cristianismo, y ganó frente a ambos una libertad que le permitió pensarlos con una penetración y lucidez que las trabas anteriores no le permitían.

Por otra parte, abandonó el límite mental y descubrió que además del ser intencional existía el ser extramental, el ser real. Descubrió que además del alcohol, el tabaco y el café, y además de las publicaciones de filosofía, existían las playas y las mujeres, o, por lo menos, que exis-

tía una, Araceli, que se le aparecía como un refugio mucho más acogedor que cualquiera que hubiera tenido antes.

Araceli formaba parte de la *troupe* de doctorandos con los cuales Gorka tomaba copas al anochecer, y hasta la madrugada, por el casco antiguo de Málaga. Siempre ocurría que al final terminaban ellos dos hablando en una esquina mientras los demás hablaban de otras cosas en el espacio común. Se acostumbraron a funcionar así hasta tal punto que los demás tendían espontáneamente a dejarlos solos, hasta que ellos se dieron cuenta, o mejor, hasta que Gorka se dio cuenta de que esa era la situación y que había que formalizarla de alguna manera. Porque así como se negó a formalizar de ninguna manera la fundación nosotros, esto le parecía que había que formalizarlo. Y lo formalizó.

Para ello invitó a Araceli a ver un video de la película «Tierra de penumbras» en la que Anthony Hopkins interpreta el papel de C.S. Lewis, durante ese periodo de su vida en que contrae matrimonio con una crítica literaria norteamericana, comunista, y enferma de cáncer. Gorka quería explicarle a Araceli que él no estaba habituado a tratar con mujeres, y que no iría muy seguro y confiado a menos que ella se hiciese cargo, como la americana de la película. Pero Araceli ya hacía tiempo que se había hecho cargo.

En esos últimos años de su vida Gorka fue feliz. A través de unos de sus doctorandos, alquilamos una casa en la sierra de Grazalema, provincia de Cádiz, y nos encontrábamos allí muchos fines de semana. El viajando desde Málaga con Araceli y algunos doctorandos, y yo viajando desde Sevilla.

Allí arreglábamos el mundo, la Iglesia católica, Euskadi, el pensamiento contemporáneo, el estado personal de Palestina, la SHAF, etc., y dejábamos a un lado lo que no tenía arreglo: la universidad de Málaga, Andalucía entera, la política de cátedras y titularidades...

No caía yo en la cuenta de que a Gorka le hacía ilusión ser presidente de la SHAF y celebrar el congreso de 2004 en Málaga, en vez de celebrarlo en Murcia. Tuvimos nuestro pequeño enfrentamiento hasta que yo me enteré bien de que era eso lo que quería. Me resultaba difícil, dado el apego de Gorka a los buenos modales y a la discreción de una estética política que se me escapaba, y dado el hábito que yo había adquirido ya de ocho años al frente de la Sociedad a considerarme

presidente perpetuo. Pero resuelto el equívoco, Gorka pasó a ocupar la presidencia y con eso a asumir la preparación del VI Congreso de la SHAF, a celebrar en Málaga en septiembre de 2004.

Así vivimos los dos los últimos años, como una temporada de paz y casi de felicidad, que Gorka había encontrado por lo menos al final de su vida, con una familia y un hogar que no había tenido desde que abandonó la casa paterna sin haber consolidado todavía una autoconciencia medianamente suficiente.

* * *

La navidad del 2005 quería pasarla en San Sebastián. Quería morir en la casa paterna, para que Araceli estuviese más acompañada en ese momento. Yo creo que también porque sentía que moriría más a gusto allí, en Euskadi.

Hablamos por teléfono varias veces y me daba el parte médico por teléfono. Como un hijo a un padre, como un alumno a su profesor, como un ayudante al director del departamento, porque esas tres estructuras estaban superpuestas en la relación entre él y yo.

Llegué a San Sebastián, a su casa, el 17 de diciembre a las 13 '00. Araceli me dejó su sitio junto a su cabecera. El médico le había sedado el día anterior para que no tuviera dolor y no sufriera por otros problemas, y dormía y respiraba con paz. Estuve con él allí, recordando muchas cosas, rezando, en diálogos imaginarios con él, mirándolo...casi una hora. Luego fui a comer con su madre, sus hermanos y Araceli. Después del café me volví a su cabecera, agradeciéndole mucho a Araceli que me dejara su sitio. Estuve así otra hora, con una pequeña pausa y luego otro buen rato. Hacia las 6 de la tarde cogí el autobús para Pamplona. Hacia las 8 de la tarde me llamó a Pamplona Manolo Fontán, que llegó quince minutos después de que yo me marchara.

- Jacinto, estoy aquí, en San Sebastián, con Gorka.. Acaba de morir. Y rompió a llorar por el teléfono. Dos días después la mayor parte de la fundación nosotros se congregó en el cementerio de san Sebastián y en la parroquia, para darle el último adiós. Porque a partir de entonces, Gorka seguiría viviendo ya sólo dentro de nosotros.

5. Perfil psicológico e intelectual

Está muerto, y todavía me sigo cabreando con él, comentaba Higinio. Pero claro, tiene que ser así. Yo lo sigo queriendo igual, lo sigo recordando igual, y tengo presentes de igual modo sus manías, lo estricto que era y lo cascarrabias que era.

Sí, Gorka era pequeño, suave, peludo, y además cejijunto, radical y cascarrabias. A la vez era muy socarrón y muy aficionado a la broma un poco irónica o mordaz. Le gustaba vestir bien y tenía clase, como buen representante de la burguesía donostiarra.

Era muy respetuoso con la gente y en especial con los alumnos, a la vez que les exigía mucho. Se entregaba de lleno al trabajo y a las personas, y sufría una barbaridad si no respondían según sus expectativas. Se definía a sí mismo como un vasco jansenista, y le cuadraba bien esa definición. Era amante de la claridad, del orden, del sistema.

- Gorka, ¿qué instrumento musical te gusta más?

- No sé... Pues... la trompeta. Es muy nítida, muy clara.

- Ah, y por eso te gusta. Igual que Wittgenstein, que también es claro y ordenado. También le gustaba dejar constancia de su punto de vista:

- Gorka, toma nota de la ficha bibliográfica que me has pedido, Engerberg, «e» de España... - «e» de Euskadi, vale. Sigue.

En ese gusto por poner de manifiesto sus punto de vista, se transparentaba su posición política de socialdemócrata, que yo tomaba a menudo como blanco de mis bromas

- Gorkika, eres peligroso como un socialdemócrata, es decir, como un tío que sabe cómo pueden ser felices todos los demás.

- Pues sí, lo sabe. Eso se sabe.

Porque Gorka no admitía ni la legitimidad ni la posibilidad de un lenguaje privado respecto de nada, y mucho menos respecto de la felicidad, y combatía esa idea dondequiera que apareciese con la radicalidad de un analítico cascarrabias.

Uno de los puntos de reflexión y estudio permanente para él fue ese eje y enlace entre la ética y la antropología que es la acción voluntaria.

Como buen analítico había recorrido toda la gama posible de críticas a Descartes y especialmente a su noción de acción voluntaria en tanto que acción reflexiva, actual, lúcidamente advertido, con claridad y distinción, y libremente querida. Pero no había ejercido esa crítica solamente sobre los textos cartesianos. La había llevado sobre los textos de Alfonso María de Ligorio, el gran sistematizado de la moral católica en el siglo XVIII, y sobre sus concepciones de consentimiento, pecado, etc... siguiendo precisamente a Bernard Häring, el moralista del siglo XX, redentorista como Ligorio, que había sometido a revisión esas nociones y sus presupuestos.

Si la acción voluntaria es lo que dice Descartes, y eso es lo que se requiere para que haya pecado, consentimiento matrimonial, validez de la absolución recibida, etc. Entonces es prácticamente imposible que nadie cometa un pecado mortal, contraiga matrimonio válidamente o reciba una absolución verdadera. El pecado mortal y el consentimiento matrimonial debe ser algo más al alcance de todas las fortunas (sospecha un buen socialdemócrata), por lo tanto la acción voluntaria debe ser otra cosa (infiere un buen analítico).

Siguiendo con el análisis de la acción voluntaria, Gorka llegaba hasta los supuestos más vivos y controvertidos.

- Supón un defensa en el área en cuyo brazo choca el balón . ¿cómo sabe el árbitro si la mano ha sido voluntaria o involuntaria? Porque en el primer caso tiene que pitar penalty, y en el segundo libre indirecto. Y claro, hay mucha diferencia entre una cosa y otra. El árbitro podría preguntarle al jugador si ha consentido o no, pero nadie está obligado a declarar en contra suya. Por otra parte... la voluntariedad tiene que poderse percibir desde fuera, independientemente de la conciencia del defensa... Claro, la cuestión de si ha habido o no ha habido consentimiento es muy problemática, incluso para el propio jugador...

- Si, pero yo creo que cuando los moralistas elaboran el tema del consentimiento en esos términos no están pensando si alguien toca con la mano un balón dentro del área, sino en si toca otra cosa... otra cosa..., ¿entiendes?

- Sí, sí, claro, respondía con una sonrisa de picardía que le iluminaba toda la cara. Pero entonces esa noción de consentimiento está mal elaborada. Entonces lo que pasa es que la mente está alimentada

con una dieta unilateral de ejemplos, como decía Wittgenstein, que le impide abarcar los temas con suficiente amplitud...

- Pues sí...

Y sacaba su espada analítica dispuesto a poner orden en las nociones de persona, feto, concepción, aborto, acción voluntaria, y toda la bioética, a la luz de lo que aportan, además de la psicología filosófica y la ontología clásicas, la sociología y la antropología cultural.

Gorka hizo un trabajo magnífico recorriendo la ética y la psicología y sus problemas, para llevar a cabo una síntesis entre la filosofía, las ciencias humanas y las ciencias sociales, que ha brindado a sus contemporáneos como el mejor rendimiento de su vida profesional, y cuyo colofón es su libro *La pluralidad de la razón*, publicado por Síntesis en 2005, el último y probablemente el mejor de cuantos escribió.

Su perfil psicológico es el de un intelectual puro, un académico de vocación, de constitución genética, un maestro que vive para el estudio, para la investigación y para la transmisión de lo conocido. Es lo que perciben y aprecian de él sus alumnos.

Su perfil intelectual es el de un metafísico, el de un filósofo, que quiere saber lo que las cosas son y cómo son, que busca y describe insobornablemente. Un filósofo y un metafísico que parte siempre de la vida vivida, y vuelve siempre a ella con claridad para que todos puedan orientarse. No va a la vida y vuelve a ella mediante el análisis fenomenológico, aunque también, sino mediante el análisis del lenguaje ordinario, mediante las herramientas del filósofo analítico.

6. La muerte y su muerte

Quiero terminar ya, pero antes no me resisto a hacer una observación sobre su muerte. Alguien que ahora no recuerdo, me dijo

- Gorka murió tranquilo porque había leído mucho a Rilke y se aplicaba a sí mismo lo que sabía.

Bueno, quizá sí, pero aunque no hubiera leído tanto a Rilke, lo que él hizo fue vivir intelectualmente la muerte, también la suya, o sea, pensarla según la mejor manera de lo que significa pensar, y luego reconocer eso vivido con el pensamiento en su proceso vivido realmente.

Yo creo que eso es una gracia.. Y no me refiero a la gracia sobrenatural sino a la gracia en general, a eso que los griegos llamaron *Charis* y que Guardini, uno de los autores favoritos de Gorka, estudió en su desnuda amplitud, antes de se operase la escisión entre gracia natural y gracia sobrenatural.

La gracia es como el dardo de Cupido. En la Grecia clásica, y en la Europa contemporánea, la gente no se enamora por la hermosura que ve, sino porque, cuando la ve, recibe la flecha de Cupido, le hiera lo que ha visto y entonces empieza a vivirlo en carne propia, entonces se inflama. Yo creo que pensar es una gracia, como la de admirarse, la de encontrar o la de ver. Todos tenemos experiencia de intuiciones más o menos precisas, de inspiraciones, de sospechas, de ardiente interés por algunas cuestiones. Eso es lo que entiendo que es gracia, y da lo mismo que tenga carácter natural o sobrenatural. Lo decisivo es que llegue, que esté.

Creo que con o sin Rilke, con o sin Heidegger, con o sin Quevedo, Gorka ha tenido la gracia de una buena muerte, y que con ella ha descansado él y hemos aprendido todos.

CAPÍTULO IV

RECUERDOS DE ISABEL (+2010)¹

1. Noviazgo y matrimonio

Por lo que se refiere a su *noviazgo y matrimonio*, hay que dejar constancia de que era una de las chicas más guapas de su curso, con un cuerpo espléndido, y una cara y una melena maravillosas. Pero eso irradiaba inteligencia, simpatía, comprensión, y un montón más de cualidades, cada una de las cuales eclipsaba a las demás, de manera que era una fiesta estar hablando con ella de lo que fuese. Desde el principio de la carrera ella se sintió muy atraída por Manolo, y formaron muy pronto una pareja familiar para profesores, alumnos y personal de administración y servicios (PAS) de la facultad, cuando estábamos en la calle Gonzalo Bilbao y cuando nos vinimos a la Avenida de San Francisco Javier. Todos la adorábamos, y especialmente Álvaro y Antonia, que llevaron el bar de la Facultad durante toda la vida de Manolo e Isabel, y que lo siguen llevando después de la muerte de ambos.

La pareja era inseparable y persistente. Se les notaba que querían estar siempre juntos y que lo estarían.

- Si, pero tuve que declararme yo, porque él no soltaba palabra. Y cuando comprendí que no la iba a soltar nunca, entonces decidí hablar yo.

- Claro, Jacinto. Cómo iba yo a decirle nada a ella. En mi silla de ruedas. Un hombre así no puede decirle a una mujer que la quiere ni...

- Claro, claro, lo entiendo, y... ¿qué le dijiste Isabel...?

- Pues eso... que podíamos casarnos... y seguir haciendo la vida juntos...

- Sí así fue...

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 44, 2011.

Luego Manolo me contó las condiciones que se había puesto a sí mismo y las promesas que se había hecho a sí mismo al plantearse casarse con Isabel, para no ser un lastre para ella y para darle toda la felicidad que se merecía. - Lo primero que me juré es “antes muerto que enfermo”, porque la enfermedad es la manera más canalla de retener y dominar a una persona, especialmente si es buena y te quiere.

Manolo cumplió esa promesa, y la alentó y apoyó en todos sus proyectos.

Pero los proyectos de Isabel no eran proyectos normales. Entre ellos estaba dar la vuelta al mundo, visitar los cinco continentes, desde Canadá a Chile y la Tierra de Fuego, desde Mombasa a Casablanca y El Cairo, desde Moscú a Glasgow, desde Lisboa a San Peterburgo, desde Atenas a Pekín, y no solamente una vez, sino, en algunos casos, varias veces.

Yo nunca he conocido a una mujer más libre para hacer planes a pesar de estar casada que Isabel. Y nunca he conocido poliomelítico que haya viajado tanto como Manolo. Los planes de Isabel eran permanentes. En las vacaciones de Navidad, en las de Semana Santa, en las de verano, porque Isabel hacía amigos en todas partes (al igual que Manolo), y luego volvían porque les invitaban. Y además, nunca he visto viajes que requirieran tanta preparación.

Isabel buscaba rutas aéreas, formas de transporte de los aeropuertos a los hoteles, y se aseguraba de que todo eso pudiera hacerse con una silla de ruedas. Podría haber creado una agencia de viajes para minusválidos, señalando las rutas que tenían facilidades de acceso en todo el mundo. Porque ir a Inglaterra y a los países anglosajones del primer mundo se puede hacer con los ojos cerrados, pero a los del tercer mundo... eso es otra cosa.

Esa actitud de los dos presidía siempre sus relaciones matrimoniales, pero eso no significa que todo fuera siempre un camino de rosas. El momento más duro de su vida quizá fue aquel momento en que supieron que no podían tener hijos y, después del trago que supuso para los dos encajar esa certeza, iniciar el calvario del proceso de adopción de un niño. Baterías de tests psicológicos para ambos, entrevistas, encuestas, viajes, visitas, planes a dos años, a tres años, a más... Posibilidades de niños con 3 años, con 6 años, con 9. Más tarde, nuevos obstáculos,

y, finalmente, cancelarse toda posibilidad. No hay nada más impío que relatar esto en cinco líneas cuando ha significado noches sin dormir, días sin dirigirse palabra, tardes llorando, nudos en la garganta sin poder hablar. Pero tras un hundimiento y otro, y otro y otro, la pareja volvía a salir como los corchos que caen por una catarata en un abismo y luego se reúnen en el primer remanso a la salida de los remolinos. Vivieron muchos momentos así. Yo viví algunos con Isabel, y también con Manolo.

Cuando murió Manolo yo estaba de viaje. Llegué al día siguiente y fui a su casa de la calle Goya. Isabel estaba sentada en una butaca, ya con los ojos secos de lágrimas y la mirada completamente perdida y dolorida. No nos dijimos nada. Solo nos abrazamos un buen rato. Allí estaba el padre de Manolo y los padres de Isabel, y su hermano.

Luego Isabel fue recuperándose. Regaló los libros de Manolo a los amigos que los quisieron recoger como recuerdo (yo cogí, entre otros, *Anatomía del poder*, de Galbraith, que no tiene su *ex libris*), y los que quedaron los entregó a la biblioteca de la facultad. Luego hizo lo mismo con los suyos cuando su jubilación por enfermedad se hizo obligatoria. Es una bendición muy grande para cualquier persona que se marcha al otro lado de la muerte, tener algo que dejar para otras o para una institución, de entre las cosas que estaban integradas en su vida. Porque lo que vivieron unos años se capitalizó y sigue dispensando vida para otros un tiempo más.

Al otro lado de la muerte era el título de uno de los libros míos que les regalé. El subtítulo era *Las elegías de Rilke*. Cuando Isabel terminó de leerlo me comentó con una leve sonrisa de comprensión. -Es tu autobiografía. Me quedé muy sorprendido porque no me lo esperaba. Ni me había pasado por la cabeza que ese libro pudiera tener ese significado. Pero pronto comprendí que era verdad. Me di cuenta de que ella me había comprendido a mí y mi vida de un modo muy intenso (mi vida hasta los 50 años). Podía comprender a las personas mejor de lo que ellas se comprendían a sí mismas

2. Tesis y oposiciones. Vida intelectual

Cuando regresé a Sevilla en 1983 Isabel estaba haciendo su tesis sobre la estética de Hegel. Se la dirigía José Luis López. No pocas de las tardes que me pasé en su casa dándole vueltas a la tesis de Manolo sobre la *Crítica del juicio* de Kant, le dimos vueltas a la suya también. Era tan idealista y tan ingenua en lo que se refiere al trabajo académico que le escandalizaban algunos de los trucos que yo le enseñaba y le parecían una forma de ser deshonesto.

- Eso no es deshonesto. Si tú conoces un texto que ves citado por otro, y te interesa mucho, pero no puedes consultar el texto en el libro original, puedes citarlo como "citado por... el autor del que has tomado el texto", y ya está, sin problemas.

Manolo asentía y entonces ella consideraba moralmente aceptable la propuesta.

Después de la tesis vinieron la publicación y la preparación de artículos para las oposiciones. Luego las oposiciones. Luego el tomar en propiedad la plaza que tenía en la Facultad como interina. Luego la adscripción al área de estética dejando la de filosofía, cuando se hicieron nuevas demarcaciones administrativas en las asignaturas de la carrera. Luego, la adscripción al departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Luego las clases en la facultad de filosofía y en la de periodismo.

Estudió mucho la historia de la pintura, y con frecuencia hacía viajes con los alumnos a Madrid o a otras ciudades donde se celebraban exposiciones de pintores de primera fila. También le gustaba mucho la fotografía, y posteriormente se dedicó a la arquitectura y al urbanismo. En 2007 formamos con Jesús de Garay un equipo para hacer un trabajo con el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Chile sobre "Virtudes públicas y diálogo social", donde ella presentó un estudio sobre urbanismo. No le dio tiempo acabarlo del todo. Jesús, Nacho Salazar y yo estuvimos muy pendientes de ella, porque hizo el viaje con muchas molestias abdominales. Pero seguía sin quejarse nunca.

A la vuelta organizó una exposición de fotografías sobre "El cuerpo vivido". Una visión completamente inédita del cuerpo de la mujer. El cuerpo femenino ha sido y es objeto de culto en la historia de la pin-

tura, la escultura y la poesía. Cuerpo desnudo y siempre divinizado. Cuerpo para ser adorado, contemplado, imitado, celebrado, deseado, acariciado e incluso relatado y cantado. Pero las mujeres reales tienen otro cuerpo. También femenino, en el que se perciben huellas de cesáreas, de golpes, de hambre, de soledad, de vejez. También esos cuerpos son cuerpos de almas femeninas, también esas almas están presentes y se expresan en esos cuerpos. También esos cuerpos son amables y también necesitan ternura. Esa exposición fue un éxito. Y tuvo que repetirla en diversos lugares.

En la semblanza de Manolo Pavón, conté cómo era la dedicación de él y de Isabel a los alumnos. Cómo formaban grupos de estudiantes de quinto curso, o que ya habían acabado la carrera, para ayudarles a preparar oposiciones, cómo celebrábamos con ellos comidas y reuniones de diverso tipo en su casa, y cómo se formó la tradición de hacer torrijas para los alumnos entre Manolo, Isabel y yo en la semana de pasión. Eso también formaba parte de su actividad profesional y de su vida intelectual. Y en ese aspecto de atención humana a los compañeros y alumnos ninguno de los dos sobresalía sobre el otro. Su casa era un hogar para muchos de nosotros porque era la casa de los dos.

3. Dedicación a las actividades religiosas

Desde que yo la conocí, y seguramente desde su infancia, Isabel era una mujer muy religiosa, muy volcada en las tareas de la parroquia, en la asistencia a marginados, en los estudios teológicos, y en las prácticas religiosas católicas, “en la periferia progredir de la Iglesia Católica”, como decía Manolo. Vivía mucho sus creencias y las cuidaba y pulía, tanto a nivel práctico como a nivel teórico. Por eso compartíamos muchos puntos de vista desde que nos conocimos, aunque yo nunca había estado en grupos de catequesis de primera comunión, de confirmación o de matrimonio, ni había participado como actor o como organizador en las liturgias de las eucaristías dominicales, ni me había comprometido en la asistencia a enfermos terminales, inmigrantes, prostitutas o mendigos.

Algunas veces nos contaba a Manolo y a mi algunos de los problemas que se encontraba con algunos de esos grupos, si eran problemas especialmente dramáticos o increíbles, y también nos contaba algunas conversaciones con sus compañeras o con sus amigas teresianas, con las que siempre tuvo una estrecha relación. Al final de su vida esa relación de afecto y cooperación llegó a adquirir la forma de un cierto vínculo oficial entre ella y la institución teresiana.

Disfrutaba de los diálogos teológicos entre Manolo y yo, porque a los dos nos gustaba conversar mucho sobre problemas teológicos. Uno de nuestros temas recurrentes era la otra vida. La vida eterna, la felicidad eterna y la desgracia eterna. Otros eran la redención, la eucaristía, algunos sacramentos, algunos preceptos morales y la moralidad en general. Algunos aspectos de la historia del cristianismo o de la política vaticana. Y ella normalmente se quedaba escuchándonos y disfrutaba cada vez que yo salía airoso ante alguna de las objeciones “impías” que ponía Manolo. Había algo así como una especie de solidaridad o complicidad de los dos creyentes ante el ateo, aunque el ateo sabía de asuntos religiosos tanto o más que nosotros y era de una calidad espiritual insuperable.

Algunas veces hablábamos también de corrientes de espiritualidad. Como tenían amigos en casi todas las familias religiosas, conversábamos sobre el estilo de los dominicos, los franciscanos, los jesuitas, el opus, los neocatecumenales, y algunos más.

Conforme iba tratando más a Isabel iba admirando cada vez más su tolerancia, comprensión y apertura hacia todas las formas de vivir el cristianismo y cualquier religión. También cualquier forma de irreligiosidad, de agnosticismo o de ateísmo. Y yo aprendí de ella en eso. No hay nada más respetable y sagrado que el modo en que cada persona se relaciona con la trascendencia. Nada más respetable quería decir para ella que esos modos son siempre para proteger, para alimentar, para cobijar, y que el dolor, la esperanza y la alegría que surge de ellos merecen siempre solidaridad, amparo, acompañamiento, discreción y no injerencia.

Isabel no tenía muchas imágenes ni objetos religiosos en su casa, que, sin embargo, estaba bien surtida de objetos de arte, aunque no abarrotada: cuadros, láminas, fotografías, telas, algunos jarrones, y, por

supuesto, muchos libros de pintura, escultura y arquitectura, y muchos discos de música sinfónica desde el siglo XV al XX.

Cuando la enfermedad empezó a cebarse sobre ella, su temperamento entusiasta, aventurero, alegre, positivo, afable, solidario y cariñoso no se resintió para nada. Seguía trabajando, viajando, cuidando a sus grupos de catequesis, sus clases, sus alumnos, seguía con sus prácticas religiosas y con todo el conjunto de prácticas profanas que le divertían, como el teatro, el cine, el baile, las exposiciones, la semana santa, algunos mítines políticos y asambleas universitarias.

Y no es que no tuviera dolores. No es que no fueran insufribles las secuelas de la psicoterapia, que lo eran. No es que no pasara momentos de llanto amargo y solitario, que los pasaba. Y no es que no sintiera rechazo hacia la muerte, que lo sentía. Pero no lo manifestaba.

Cuando iba a verla al hospital siempre respondía a las preguntas: - pues... bien. Aquí vamos tirando. O también: - pues nada hijo, que no hay manera, que la quimio no ha hecho el efecto que se esperaba.

Así un día y otro. Una semana y otra. Un mes y otro. Un año y otro. Quizá diez años así.

Una de las veces que fui a verla al hospital Virgen del Rocío y había pasado muy mala noche, después de algunos meses con mucha incertidumbre sobre las posibilidades de salir adelante, la vi a punto de echarse a llorar. Estaba en la habitación con su madre y alguien más. La cogí del brazo y salimos a pasear por el pasillo. Y entonces rompió a llorar. No le dije nada. La abracé hasta que se le pasó el llanto. - Jacinto, yo no soy fuerte. Yo no soy valiente. La abracé y le dí un par de besos. Luego se calmó y volvimos a la habitación.

Cuando le daban el alta volvía a casa, y volvía a hacer vida normal. Vida normal para ella significaba hacer un pequeño viaje a Nueva Delhi o a Buenos Aires, pasarse allí una semana o diez días y volver a Sevilla. - Es que yo vivo al día. Y tengo que aprovechar los minutos. Porque nunca se sabe. - Claro, nunca se sabe. Además, si no hicieras eso no serías tú.

Cuando la conciencia de la muerte es muy viva, porque la muerte está muy cercana y puede llegar en cualquier momento, y porque se ha escapado de ella en varios momentos en que se pensaba que no había escapatoria, el modo en que la persona así mira las cosas y el modo que

los demás miran a esa persona tienen un punto de excepcionalidad, de extrañeza, y de admiración si se trata de alguien que puede reír, disfrutar, hablar, bromear, viajar... Las cosas normales se vuelven cosas llenas de misterio, y las personas también.

Algunas veces iba a su casa a verla y casi siempre había allí compañeros de los grupos de catequesis, de la parroquia, de la institución teresiana o de la facultad. Yo me sentía muy a gusto en esos grupos los ratos que pasaba con ellos, y experimentaba un tipo de solidaridad y compañía muy entrañables.

En parte se puede creer que lo que se vivía allí era espíritu de comunidad cristiana ("progre", como diría Manolo). Estoy seguro de que lo que más amaba Isabel era la filosofía y su enseñanza, el arte y su enseñanza, la religión y su enseñanza. Eso que algún filósofo llamaría el espíritu absoluto, y su enseñanza. Y estoy seguro de que le gustará que yo aproveche estos momentos en que la recordamos para ensalzar esos amores suyos.

Con sumo gusto lo hago porque esos amores de ella son también los míos. Pero quiero tomar una precaución, y es la de aclarar que aborrezco las manifestaciones de duelo por quienes nos dejan, que toman ocasión de esa partida para ensalzar ideológicamente la filosofía, el arte o la religión. Y las aborrezco porque instrumentalizan el momento solemne de la partida, colocan en un segundo lugar a la persona y proclaman la grandeza y superioridad de la ideología.

Lo he visto, y por eso quiero aclarar que Isabel no tenía ese sentido alegre y positivo de la vida porque fuera cristiana, o porque fuera santa, cosa que seguramente era. Porque puede haber personas con un profundo sentido cristiano de la vida, y con una profunda santidad, que no son alegres ni positivas. Es decir, que la altura de las cualidades morales y religiosas de las personas, aunque tengan sus manifestaciones perceptibles siempre, no están dadas en esas manifestaciones, y que esas manifestaciones positivas pueden ser de muchos tipos, aunque no se cuenten entre ellas la alegría y el entusiasmo.

Isabel era tan alegre y positiva, resultaba tan confortable estar con ella, y podía uno tener la sensación de que se perdía algo si no la trataba más, no porque fuera cristiana, o artista, o filósofa, sino porque era

Isabel. Porque hay muchos cristianos, artistas y filósofos de los que no decimos eso, aunque tengan otras cualidades positivas.

Desde luego para Isabel ser así era un don. Un don para ella y para los demás. Y un don que se puede pensar proveniente de un donante divino. Como es un don ser así para el Himalaya, para la bahía de Cádiz o para las camelias. Creo que este es el sentido cristiano de las cosas que ella y yo compartíamos, y el que a ella le puede alegrar que yo proclame como nuestro.

En la misa de funeral que se ofició antes de su incineración en el tanatorio de la S-30, completamente abarrotado de gente, estaba su amigo el sacerdote dominico Pedro León, amigo también de Manolo desde hacía muchos años. El no pronunció la homilía. Lo hizo el oficiante, cuyo nombre ignoro. En esa homilía, glosó las palabras de San Pablo en la Epístola a los Romanos 8, 31-35: “¿Qué diremos después de todo esto? Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? 32 El que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿no nos concederá con él toda clase de favores? 33 ¿Quién podrá acusar a los elegidos de Dios? Dios es el que justifica. 34 ¿Quién se atreverá a condenarlos? ¿Será acaso Jesucristo, el que murió, más aún, el que resucitó, y está a la derecha de Dios e intercede por nosotros? 35 ¿Quién podrá entonces separarnos del amor de Cristo?”

Como podéis comprender, comentó, ahora sabemos que no hay juicio y condenación, que no puede haberlo, que eso son creencias antiguas, superadas. Sin duda habrá enfoques desde los cuales éstas palabras resulten excesivas. Pero son las más adecuadas para el funeral de Isabel. Porque dan la medida del corazón de Isabel.

CAPÍTULO V

RAIMON PANIKKAR. *IN MEMORIAM* (+2010)¹

Mi primer encuentro con Raimon Panikkar tuvo lugar en Brighton, en 1988, durante el XVIII Congreso Mundial de Filosofía. Me lo presentó su mujer, María González Haba, con la que coincidí casualmente en el autobús que nos llevaba desde el palacio de congresos a una recepción en un hotel. Me preguntó de qué universidad venía y al responderle que de la de Navarra, me respondió

- Entonces seguramente conocerás a mi marido.

- ¿y quién es tu marido?

- Raimon Panikkar

- Pues... no le conozco personalmente, pero me encantaría, por tantas cosas como sé de él

Minutos después nos presentó en el bar.

- Hola, ¿cómo estás? ¿tú eres Raimundo Panikkar?

- Sí.

- Pues si tú eres Raimundo Panikkar, yo tengo contigo una relación quasi abuncular.

- ¿A sí?, ¿por qué?

- Porque mi maestro es Leonardo Polo, y Polo siempre dice que su maestro fuiste tú. Que su maestro eres tú.

- Ah, ¿eso dice Leonardo Polo?

- Sí, eso dice.

- No me imaginaba que él pudiera decir eso.

- Pues sí. Lo dice.

Hablamos algún rato más sobre asuntos circunstanciales y nos despedimos. Pero luego volví a hablar con su mujer e hicimos buenas migas. Nos quedamos las direcciones y cuando volvimos a España ella

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 44, 2011. Los datos sobre la familia de Panikkar recogidos aquí son incorrectos.

me mandó por correo una novela suya de la que me habló y en la cual relataba la vida de Raimon. “El nuevo Siddhartha”, cuya autora era Gundisalva, y que había publicado la editorial Obelisco en 1986.

Quedé muy impresionado por la lectura de las 214 páginas que tenía la novela. Sabía que Panikkar había tenido una vida muy dura, que había pertenecido al Opus Dei, y que lo había pasado muy mal en sus relaciones con la institución. Después le escribí diciéndole que la novela me había impresionado mucho, y que, sobre todo, me impresionaba que apenas le quedaban cicatrices de las heridas, sino, a lo más, algunas señales muy limpias. Mi carta era muy discreta, porque entonces yo pertenecía también al Opus Dei, y no quería levantar malos recuerdos ni malos sentimientos en Raimon. Me contestó agradeciéndome mi cordialidad y mis palabras “de prudente antropólogo”.

A la vuelta de Brighton le comenté a Polo que había hablado de él con Panikkar.

- Alguna vez le he escrito, pero no siempre me ha contestado... Sí. Yo estudiaba derecho, y después de conocer a Panikkar me decidí por la filosofía.

Años más tarde Juan José Padial, un discípulo de Polo de la Universidad de Málaga, que puso en marcha el Instituto de Filosofía Leonardo Polo y abrió una web para eso, me comentó que hasta la muerte de Panikkar Polo había mantenido contacto con él y se habían intercambiado escritos.

Unos años después, en 1998, nos volvimos a encontrar en Sevilla, en un congreso de Ciencias de las Religiones, en el que él pronunció la conferencia inaugural. Entonces yo ya había dejado de pertenecer al Opus Dei, me había casado recientemente y disponía de un hogar familiar. Fui a escucharle. Él sabía que yo había dejado también la institución. Le invité a comer a casa y vino encantado.

La que fue mi mujer preparó una comida especial. Cuando llegamos él y yo, después de haber pasado unas buenas horas paseando por el Parque de María Luisa, ella le dijo que había preparado una comida suave y delicada porque suponía que él no comería carnes fuertes o cosas así. Y le preguntó abiertamente.

- Yo como de todo. Siempre. De lo que haya. A lo largo de mi vida he aprendido que hay una cosa más triste para uno que ser esclavo de sus vicios, y es ser esclavo de sus virtudes.

La comida fue muy grata. Durante la conversación surgió la pregunta de cómo una persona con su formación podía haber llegado a integrarse en el Opus Dei.

- Mira, es que en el año 40, en Barcelona, nadie sabía nada del Opus Dei, porque en esos años el Opus Dei no era todavía nada.

- Claro. Es verdad.

En las horas de conversación de aquellos días en Sevilla, pude comprender y aclarar algunas cosas de su vida y de la mía.

Raimon Panikkar había nacido en Barcelona, de un matrimonio de hindúes que habían inmigrado con una respetable fortuna que habían invertido y habían hecho rendir muy bien en la Cataluña de principios del siglo XX. Cuando le llegó la edad de iniciar los estudios universitarios decidió llevarlos a cabo en Alemania, y se marchó a Centroeuropa dispuesto a cursar las carreras de química y de teología, que fue lo que efectivamente hizo.

La guerra civil española le cogió en Alemania, y allí permaneció realizando sus estudios mientras se desarrollaba la contienda. En el verano de 1939, cuando acabó el curso, se vino en bicicleta desde Munich a Barcelona, y tomó contacto de nuevo con España. Antes de que empezara de nuevo el curso estalló la Segunda Guerra mundial, y se quedó en España que por entonces resultaba un lugar más tranquilo.

Entonces conoció a alguien que le habló de unos ideales de vida cristiana en medio de las ocupaciones profesionales ordinarias, del proyecto del Opus Dei, y pasó a formar parte de la institución como una manera de realizar unos ideales que él ya tenía. Como ya tenía estudios teológicos, a mediados de los años 40 se ordenó sacerdote y pasó a ser capellán del Colegio Mayor Moncloa, el primero que el Opus Dei abría en la ciudad de Madrid.

Desde muy pronto, la predicación de Panikkar en el colegio mayor adquirió fama entre los estudiantes de la Complutense, que iban cada semana a escucharle a la capilla de aquella residencia.

Su fama empezó a parecerle excesiva a Escrivá, el fundador del Opus Dei y su superior hasta el momento de su muerte en 1975, y con

su colaborador Álvaro del Portillo, decidieron sacar a Raimon de Madrid para que no entorpeciera con su impronta personal el desarrollo de la institución. Lo enviaron a Valladolid, y allí volvió a suceder lo mismo, pero con mayor alarma para la directiva de la institución. La espiritualidad de Raimon arrastraba a muchas personas, pero además, como por sus estudios había conocido a buen número de teólogos alemanes y, en general, europeos, mantenía con ellos una correspondencia y unas relaciones que le convertía en el mejor intermediario entre la conferencia episcopal española de comienzo de los 50 y los teólogos de la Europa que se reponía de la guerra.

Cuando más tarde conocí a Ramón Rosal y tuve ocasión de leer su libro sobre el naufragio y reconstrucción de un proyecto vital, supe hasta qué punto Panikkar era un líder intelectual para todos los que pertenecía al Opus Dei en los años 50 en España.

- Cada vez que llegaba nos sentábamos a escucharle, me contaba Ramón Rosal con una sonrisa nostálgica. Era un poco visionario... pero siempre nos gustaba mucho oírle.

A mediados de los 50 ya había llegado a la sede de Pedro Juan XXIII, y había tomado la decisión de convocar un concilio ecuménico. La preocupación de Juan XXIII por el ecumenismo le llevó a buscar colaboradores con caracteres muy diversos, y, entre ellos, teólogos que tuvieran experiencia y relación con otras religiones. Entre ellos se contaba Raimon Panikkar, teólogo católico, hindú de raza y buen conocedor de la lengua, la cultura y las tradiciones hindúes.

No les agradaba a Escrivá ni a Del Portillo esa sintonía del Panikkar y el Vaticano, y no les agradaba la cercanía de Panikkar a los que se iban acercando al Opus Dei en España. Entonces decidieron encomendarle la misión de comenzar las tareas de implantación y desarrollo del Opus Dei en la India.

Raimon Panikkar se fue a la India y allí siguió desarrollando sus tareas pastorales y teológicas. Pero el Concilio estaba para empezar y los trabajos preparatorios se hacían más apremiantes y más amplios. Raimon Panikkar fue llamado una y otra vez al Vaticano para realizar esos trabajos y para participar en comisiones de redacción de documentos. Esos viajes empezaron a ser entorpecidos por Escrivá y Del Portillo primero, y abiertamente prohibidos después. En 1962, y debido

a problemas graves de salud, Romano Guardini tuvo que retirarse de la docencia en su cátedra de Teología de Munich, y Raimon Panikkar, que hubiera sido su sucesor natural, permaneció confinado en la India. En Munich Panikkar tampoco gozaba de las simpatías del decano de la Facultad de Teología, Michael Schmaus, que ya había vetado a uno de sus más brillantes estudiantes, el joven Joseph Ratzinger, la presentación de su tesis doctoral sobre la teología existencial de Guardini. En esa situación, y requerido por el Vaticano, Raimon tuvo que realizar algunos de esos viajes en la clandestinidad, trasladándose de la India a Suiza sin entrar en Italia.

Empezó el Concilio Vaticano II y se clausuró el 8 de diciembre de 1965. Para entonces ya había muerto Juan XXIII y ya le había sucedido Paulo VI, que mantuvo con Raimon Panikkar una relación más estrecha que su predecesor.

Una tarde de 1967, después de la comida, en una tertulia en la sede central del Opus Dei en la calle Bruno Buozzi, 73, en Roma, Escrivá nos contó al centenar de estudiantes que cursábamos allí licenciaturas en filosofía, teología, derecho canónico o pedagogía, que había ido a ver al Santo Padre y le había pedido que incapacitara para el ejercicio sacerdotal a Raimon Panikkar.

- He hablado con el Papa y le he pedido que reduzca al estado laical a vuestro hermano Raimon Panikkar. Hace dos días estuvo en un programa de la televisión italiana, vestido con la túnica de los monjes budistas y hablando de lo que piensan y viven "noi hinduisti" (nosotros los hinduistas). Pues si eres hinduista no eres católico. Porque no se puede ser hinduista y católico. No hace más que generar confusión.

Cuando le contaba esto a Panikkar, en el parque de María Luisa de Sevilla, se quedó muy sorprendido.

- Ah, ¿eso dijo?

- Sí, eso.

- Bueno, yo sabía que había ido al Vaticano a pedir mi inhabilitación canónica, pero no que lo había hecho por eso, ni que os lo había contado a vosotros así.

- Y, ¿cómo te enteraste?

- Porque me lo contó Paulo VI. Fue a pedirle eso y Paulo VI le dijo: mire usted, Raimon Panikkar no plantea ni ha planteado nunca ningún

problema en la Iglesia, de manera que si ustedes tienen problemas con él resuélvanlo entre ustedes, pero no impliquen a la Iglesia porque la Iglesia no tiene problemas con Panikkar.

- Caramba, Raimon, entonces... tú sí que tenías las espaldas bien cubiertas...

- ¿Cubiertas...?, ¿... por quién?

- Pues por el Papa.

- Hombre... bueno, es que mirándolo así...

- Pues no sé cómo quieres que lo mire. Y Panikkar se quedaba sorprendido con ese brillo de admiración e ingenuidad en la mirada que se les queda a las personas que habitan intelectualmente en las mayores honduras siderales y no se percatan de aspectos obvios de la convivencia cotidiana.

El caso es que después del Concilio Panikkar fue dimitido del Opus Dei, y entonces se desarrolló al máximo su carrera de profesor de teología y de ciencias de las religiones, especialmente en las universidades de Estados Unidos, pero también en las de Europa y sin dejar sus contactos con Asia.

- Luego me casé con María. Con más 60 años. Como puedes comprender, cuando uno se casa a esa edad no lo hace porque le abrase ningún fuego.

- Claro... ¿y luego?

Luego, creo que fue el propio Del Portillo el que gestionó su traspaso e incardinación en un rito oriental en el que se permitía casarse a los sacerdotes, para que su situación no produjera escándalo.

María era una mujer animosa y emprendedora, extremeña, de familia con inquietudes intelectuales. Su hermana también había hecho carrera como novelista, y ella se había centrado en la teología y la filosofía, trabajando desde joven en el ámbito de la teología en el CSIC en Madrid, donde había conocido a Raimon.

Después de casarse, y dado lo avanzado de la edad de ambos, se plantearon adoptar un hijo, y adoptaron dos. Pero hindúes, y en la India. Ese propósito tenía la dificultad añadida de que los costes se elevaban por encima de sus posibilidades.

- Pero, Jacinto, me contó María, entonces se me ocurrió una cosa. ¿Sabes qué hice? Compré un décimo de lotería, y me fui a encarmarme

con Escrivá y le dije: mira, tú has estado trabajando mucho tiempo con Raimon, tú lo conoces, tú le debes cosas... ayúdanos a adoptar a los hijos... Y cuando se celebró el sorteo, mi décimo fue premiado con la cantidad de dinero exacta que necesitábamos para viajar a la India y traernos a los niños.

Mientras me lo contaba Raimon me miraba con una mirada y una sonrisa muy difícil de definir. Como entre enigmática, divertida, resignada y casi satisfecha. Es muy difícil imaginar una sonrisa así, y también describirla, pero creo que era bastante así.

Ya en los años 90 Raimon se retiró de la docencia universitaria, regresó a Cataluña y se instaló en Tavertet, Allí creó un centro de estudios y de meditación, se incardinó en la diócesis de Vich (aunque al obispo no le resultaba especialmente satisfactorio) y creó una fundación. Hacía comentarios del evangelio en un programa de Radio Barcelona que escuchaba mucha gente, decía una misa dominical en Tavertet a la que acudía mucho público de la capital, y en las grandes solemnidades subía a Montserrat y concelebraba con el Abad y los demás sacerdotes, (que sí encontraban satisfactoria su compañía).

En el año 2000 celebramos el III Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en la Universidad de Barcelona. Entonces yo era el presidente de la SHAF y Octavi Piu-lats era el secretario, y le tenía mucha admiración a Raimon Panikkar. Insistió en que había que conseguir que diera la conferencia inaugural del congreso, y después de alguna conversación con él aceptó. Fuimos a Tavertet a recogerlo y nos dio la conferencia, que se publicó en las actas del congreso en la revista *Thémata*, y luego lo volvimos a llevar a su casa.

- Jacinto, estoy dedicado a un trabajo ... tremendo... Eso de poner por escrito en papel las cosas que uno ha vivido... ahora, al final... y no sabe uno si va a tener tiempo...

Desde su regreso a España en los 90 hasta su muerte en 2010, sus obras fueron apareciendo en editoriales españolas y en reediciones, una tras otra, y se fueron difundiendo en la península.

En 2003 publiqué "Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre las relaciones entre religión y cultura", y le mandé un ejemplar a Rai-

mon. Me contestó a los pocos días enviándome otro libro suyo y una carta.

Había recibido el libro, lo había abierto, había comenzado a leerlo y no había podido parar hasta terminarlo. Allí estaba la tesis que él había mantenido siempre, y a la que había dedicado también un libro que me enviaba. La clave de toda religión es el culto. Esa era también la tesis de Guardini.

Luego nos intercambiamos algunas cartas y algunos escritos. En primavera de 2010 coincidí en Cuenca, en unas jornadas sobre ateos y creyentes, con Agustín Panikkar, el hijo de su hermano Salvador, que había fundado años atrás la editorial Kairós en Barcelona.

Le conté buena parte de estos episodios que refiero y me comentó

- Pues esas cosas yo no las sabía... y creo que no las sabe nadie...

- Bueno, no te preocupes, ya las escribiré en su momento... ¿y cómo sigue él...?

- Pues... viejito... viejito... cada vez más apagado... va en silla de ruedas...

- ¿Y la cabeza... la tiene bien...?

- Sí, sí. Muy bien. Pero cada vez más apagado.

Cuando en agosto de 2010 me enteré de la muerte de Raimon Panikkar, casi a la vez que la de mi compañera y amiga de la facultad de filosofía de Sevilla Isabel Ramírez, me sentí mal. Como con un golpe entre la boca del estómago y el corazón. Experimenté una especie de orfandad, como una orfandad que nos afectaba a mucha gente. Yo me quedaba sin uno de mis puntos de referencia clave para pensar el cristianismo, la religión, y mi tiempo. Pero sabía que eso le pasaba a más gente.

No sé cuántas líneas genealógicas arrancan de Raimon Panikkar. En la India, en Italia, en Alemania, en Estados Unidos, en la fundación de Tavertet, a través de sus hermanos, sobrinos e hijos adoptivos. Sólo sé un poco de la que sale de su discípulo Leonardo Polo. Así como Polo se confiesa discípulo de Panikkar, también se confiesan discípulos de Polo Eugenio Trías en Barcelona, Ignacio Falgueras, Juan García y Juanjo Padial en la Universidad de Málaga, Fernando Sellés en la Universi-

dad de Navarra, Hector Esquer en la Universidad Franco-Mexicana de México DF, y me costa que muchos más cuyos nombres no he retenido.

Personalmente creo que Raimon Panikkar es el más importante de los pensadores españoles del siglo XX. Y cuando afirmo esto pienso en su comparación con Ortega y con Zubiri, a los que consideramos los más grandes del siglo XX (yo también los considero así). En un congreso internacional de filosofía de los años 60, en que intervinieron destacadas figuras de la filosofía mundial del momento, Jean Paul Sartre entre otros, alguno de los asistentes me comentó que Panikkar había eclipsado por completo a Sartre. No me cabe la menor duda. En alguna ocasión se propuso a Panikkar como candidato para el premio Príncipe de Asturias, y quizá para algunos otros. Ignoro si se propuso más veces. Los premios se proponen y se logran cuando a una cierta grandeza (que no hace falta que sea excepcional y que puede ser discutible) se suma una oportunidad y necesidad política (que sí hace falta que sea intensa). El tiempo histórico suele ser con frecuencia más acertado y más justo que los jurados de los premios, y confío en que con Raimon Panikkar lo será.

Que yo sepa no han aparecido volúmenes de alguna edición de sus obras completas. Tampoco sé si ese proyecto está ya en marcha. Si lo inició él o lo han iniciado sus discípulos en Tavertet. Me gustaría terminar con un pequeño apunte de su pensamiento.

Panikkar es un filósofo y un teólogo. Por tanto, no es un especialista en nada, ni en cosmología, ni en historia del cristianismo, ni en hinduismo. Por supuesto es especialista en todo eso, y en algunas cosas más. Pero sobre eso y, sobre todo, es un filósofo y un teólogo, y por tanto su tema de reflexión y de análisis es el conjunto, el todo.

Sus primeras publicaciones versan sobre cosmología, y ahí es reconocido y citado por los estudiosos. Tomó parte en la polémica sobre el humanismo desencadenada en Europa a partir del libro de Maritain "Humanismo integral" de los años 30, el de Sartre "El existencialismo es un humanismo", el de Heidegger "Carta sobre el humanismo" y el de Merleau-Ponty "Humanismo y terror" de los años 40, con su libro "Humanismo y cruz" en los años 50. El debate continuó con otros libros de Adan Schaff, Garaudy y Marcuse, y concluyó de algún modo con el libro de Foucault "Las palabras y las cosas". Pero nunca abandonó ese

tema y a partir de los 80 trabajó en su visión “cosmoteándrica” en la que diseñaba la unidad del mundo, el hombre y Dios en una perspectiva existencial.

A partir de los años 60 empiezan a ser frecuentes sus publicaciones sobre temas religiosos y teológicos, y a partir de los 80 las publicaciones sobre religiones orientales y budismo, frecuentemente en su relación con el cristianismo. De entre esos libros me parecen excepcionales “El silencio de Budha. Introducción al ateísmo religioso”, y “La plenitud del hombre” que es la exposición de su cristología, ambos publicados en España por la editorial Siruela.

En el primero de ellos, Panikkar lleva a cabo una des-ontologización de Dios, tal como había propuesto Heidegger en los 60, y que ha sido emprendida después por otros autores, entre ellos Jean Luc Marion. Dios puede ser pensado al margen del modelo teórico griego del ente, e incluso al margen de los principios griegos de ser y ente, es decir, puede ser pensado independientemente de la diferencia ontológica, y de hecho así ha sido pensado en la tradición hebrea y en la tradición budista, y ha sido nombrado y expresado de otros modos. Si se analizan esos modos se puede percibir una correspondencia homeomórfica, como Raimon la llama, entre los rasgos de la divinidad tal como se piensan en unas y otras tradiciones.

Realizados estos análisis, se puede hacer resaltar la correspondencia entre la segunda persona de la trinidad cristiana, el Hijo, el Logos, con la sabiduría del dios hebreo, hindú, e incluso, con la sabiduría del Uno neoplatónico y del paganismo politeísta griego. De esta manera Panikkar puede señalar la convergencia de las diversas religiones en relación con Dios, en relación con la sabiduría de Dios, y en relación con las manifestaciones de esa sabiduría en la creación y en el hombre.

La gran diferencia entre las demás religiones y el cristianismo es que el cristianismo ha concentrado su relación con Dios y con la sabiduría de Dios a través de la encarnación histórica de esa sabiduría en un ser humano, en el hombre Jesús, el Cristo. Pero, señala Panikkar, Jesús no es la única posibilidad de relación con la sabiduría de Dios, ni tampoco con Dios. De hecho, el prólogo del evangelio de Juan es un cántico al Hijo, al Logos, tal como se concibe en la tradición neoplatónica o en la tradición hindú. Jesús aparece después, porque Jesús no es coeterno

ni consustancial con el Padre. Y no lo es porque, además de ser hijo del Padre, también es hijo de María.

Si el cristianismo negara la posibilidad de otro acceso al Logos y a Dios que no fuera Jesús, estaría incurriendo en una especie de historiolatría, afirma Raimon, lo cual, por lo demás, es algo muy propio de la cultura occidental moderna.

La plenitud del hombre, la cristología de Panikkar, es un libro en el que se colocan en tres columnas, primero, lo que dice de Cristo la teología dogmática cristiana, tal como quedó básicamente elaborada por Tomás de Aquino en la Suma Teológica, con sus categorías propias, en segundo lugar, lo que dicen Juan de la Cruz y Teresa de Jesús en sus descripciones existenciales de su relación con el Hijo, con Cristo, y con su Padre, de modo que pueda percibirse la correspondencia entre las categorías de la ontología clásica, y las expresiones existenciales del lenguaje ordinario, y en la tercera columna, lo que dice del Logos la tradición hindú con sus categorías propias, para que pueda percibirse la correspondencia de éstas con las de la ontología clásica occidental y con las categorías existenciales del lenguaje ordinario.

Seguramente no se puede hacer más, de un modo más respetuoso y más adecuado. por la unidad de las religiones y por la convergencia de las culturas en cuanto a su concepción de Dios. El trabajo de Panikkar abre un horizonte muy prometedor para el encuentro entre las religiones a nivel dogmático, pero también a nivel existencial y de culto. Porque las afinidades señaladas a nivel dogmático también pueden señalarse a nivel de las manifestaciones de la divinidad en el cosmos y en las comunidades humanas. Esa convergencia y armonía es una de las posibilidades que se abre desde la concepción cosmo-teo-ándrica propuesta en la obra que Raimon Panikkar realizó a lo largo de su vida, y que pudo legarnos bastante elaborada en el momento de su muerte.

CAPÍTULO VI

DON LEONARDO, ¡MAGISTER! (+2014)¹

1. Años de formación de don Leonardo

Lo que yo sé y cuento de don Leonardo Polo es el resultado de mi convivencia con él. Del trato directo y de lo que él me ha contado de sí mismo, porque como desde el primer momento le tomé un gran afecto y tuve hacia él una admiración profunda, le pregunté muchas cosas sobre su pensamiento y sobre su vida. Hay una semblanza biográfica de don Leonardo en Wikipedia (http://es.wikipedia.org/wiki/Leonardo_Polo), pero está hecha desde el punto de vista de la unidad y continuidad de su carrera filosófica. Creo que las fechas y los datos de esa web son fiables.

Me contó que su padre era republicano y que tuvo que exilarse tras la guerra civil española, pues había trabajado como colaborador muy directo de un destacado político republicano. No me acuerdo bien quién, si era Indalecio Prieto o Negrín o quién. Se había exilado a América, a Nicaragua, de donde había pasado a Chile, y allí había iniciado los trámites para acogerse a una amnistía de Franco y volver a España. Mientras realizaba esos trámites en la embajada de España en Chile, murió.

Don Leonardo vivió parte de su infancia y su juventud sin padre, y sin recursos económicos, lo que no era infrecuente en la España de la posguerra. Pudo realizar la carrera de derecho como ayudante-lazarillo de un estudiante ciego de una acomodada familia madrileña. Tomaba apuntes para él, leía los apuntes, manuales y bibliografía para él, y de ese modo pudo acabar la carrera con un buen expediente. Lo suficien-

1 THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA. Num 50, 2014.

temente bueno como para conseguir una beca para el Colegio Español en Roma, donde marchó a ampliar sus estudios en 1952.

Antes de marchar a Roma, en Madrid, conoció el Opus Dei, y pasó a formar parte de la institución, en la que permaneció hasta su muerte en 2013. En ese ambiente del Opus Dei madrileño de los años 40 conoció a Raymon Panikkar, que se había integrado en la institución a comienzo de los años 40 y se había ordenado ya como sacerdote.

El contacto con Raymon Panikkar fue decisivo en la vida de Polo. Panikkar le descubrió la filosofía y le inició en ella, y también en la teología, y don Leonardo nunca olvidó a su maestro. Nunca dejó de admirarle ni de quererle, aunque cuando en 1966 el presidente del Opus Dei, Escrivá de Balaguer lo expulsó de la institución, la escasa relación que maestro y discípulo tenían se redujo casi a cero. Para mí fue una profunda satisfacción ponerles en relación otra vez y darles noticias a cada uno del otro, a partir de mi encuentro con Panikkar en 1988.

Mientras estaba en el Colegio Español, el Opus Dei promovió la creación de la Universidad de Navarra en el norte de España, empezando por la facultad de Derecho, y en una de las visitas de don Leonardo a la sede central del Opus Dei en Roma, Escrivá le pidió que se incorporara a la universidad de Navarra para explicar Derecho Natural y Filosofía del Derecho allí.

Me dijo que explicara Derecho natural con el manual de NN (no recuerdo si Sancho Izquierdo u otro conocido jurista español).

Padre, ese libro es muy malo.

Ese libro es muy bueno

Sí, padre.

Entonces me vine (1954) y expliqué derecho natural con ese libro.

En 1963 empezó la facultad de Filosofía y Letras con la sección de Filosofía incluida,

Don Leonardo empezó a dar clases de Filosofía, y tuvo entre sus alumnos a Rafael Alvira y a Eugenio Triás, miembros por entonces del Opus Dei.

La vocación intelectual de don Leonardo se había decantado completamente hacia la filosofía, y se había encauzado hacia la carrera académica. Por eso realizó una tesis doctoral en filosofía, en la Universidad

Complutense de Madrid (1961), que luego publicó en Ediciones Universidad de Navarra con el título de *Evidencia y realidad en Descartes*, en 1963.

En 1967 obtuvo la cátedra de Filosofía de la Universidad de Granada, en unas oposiciones en cuyo tribunal actuaba Antonio Millán Puelles, que no le votó, a pesar de haber sido su director de tesis doctoral en la Complutense. Don Leonardo siempre tuvo eso como un punto dolorido en su corazón, y don Antonio Millán siempre justificó su actuación diciendo que si él, siendo catedrático, no entendía la filosofía de don Leonardo, cómo iban a poder entenderla los alumnos. Sin embargo, eso no empañó nunca la amistad y el aprecio personal que sentían el uno por el otro, en aquellos ambientes fraternos del Opus Dei, aunque yo no recuerdo haberle oído a ninguno de los dos frases de aprecio por el pensamiento filosófico del otro.

2. Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra

Don Leonardo volvió a Navarra, como Profesor Ordinario de Filosofía a comienzos del curso 1969-70, y entonces empezó mi relación con él.

Yo había iniciado los estudios de Filosofía en la Universidad de Sevilla en el curso 1961-62, bajo el magisterio de Jesús Arellano, miembro también del Opus Dei. En el curso 1962-63 me incorporé a la institución, en 1963-64 y 1964-65 hice los cursos tercero y cuarto de la especialidad en la Universidad Complutense de Madrid, marché a Roma para estudiar Pedagogía y Teología allí en centros dependientes de la Universidad de Navarra los cursos 1965-66 y 1966-67, y en octubre de 1967 llegué a la Universidad de Navarra. Durante los cursos 1967-68 y 1968-69 terminé el quinto curso de la licenciatura en Filosofía, hice los estudios de licenciatura en Derecho Canónico e inicié estudios de Teología.

Aquellos fueron los años de la revolución estudiantil en todo el mundo. En todo occidente fueron los años de la revolución sexual. En los ambientes católicos, fueron los años de la revolución del Concilio

Vaticano II. Y en España fueron los años del renacimiento del nacionalismo vasco y el nacimiento del terrorismo de ETA.

Todo eso afectaba a la Universidad de Navarra, que por entonces tenía la estructura de una empresa familiar y el funcionamiento confiado de un Colegio Mayor. Por esas circunstancias yo había ido centrando mi actividad cada vez más en la facultad de Filosofía y Letras y había empezado a desempeñar funciones de Director de Estudios, con una proyección amplia sobre otros ámbitos de competencias.

Cuando llegó don Leonardo de Granada, fue nombrado Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras, teniéndome a mí como ayudante adjunto. También colaboraba con nosotros a veces Miguel d'Ors, recién licenciado en Filología Románica, con el que desde entonces mantuve una profunda amistad.

Una de las manifestaciones del aprecio mutuo entre Miguel y yo fue que, como él es gallego y lo que más aprecia en el mundo es lo gallego, decidió que yo tenía que ser también gallego, y que mi apellido en realidad no era Choza, sino Chouzas, y así me llamaba con frecuencia. Don Leonardo adoptó también la terminología, y desde entonces en adelante siempre me llamó "Óptimo Chouzas".

Una de las funciones de la Dirección de Estudios era gestionar el orden y la disciplina académica, y por tanto, el trato y la negociación con la revolución estudiantil.

Como don Leonardo tenía una especial dificultad para abordar las cuestiones desde un punto de vista que no fuera el intelectual, incluso el teórico-especulativo, enfocaba así también las reivindicaciones de los estudiantes y las respuestas que había que darles. Y así lo hacía.

En una de esas ocasiones, nos reunimos Don Leonardo, Miguel y yo para estudiar un escrito reivindicativo de los estudiantes y darles una respuesta. Don Leonardo y yo empezamos a redactar un documento que empezaba aludiendo a una asamblea, unos acuerdos y una manifestación de días anteriores, con las palabras: "El pasado día ...". Entonces Ignacio Falgueras, que había terminado la licenciatura en Filosofía a la vez que Miguel y yo, y que se había venido de Granada a Pamplona siguiendo a don Leonardo para hacer la tesis con él, recogió el documento y lo llamó la *Transacto die*, según la costumbre de denominar a los documentos pontificios con el *incipit*, con las primeras pala-

bras del texto. Creo que entre las obras completas de Don Leonardo no figura la *Transacto die*, y temo que se haya perdido, mucho más cuando en la voz “Leonardo Polo” de Wikipedia, se dice que fue un político y abogado español, además de filósofo, profesor y escritor.

Durante mucho tiempo yo creí que el enorme estruendo político y social de aquellos años, y sobre todo el modo en que retumbaba en la Dirección de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, le había producido a don Leonardo una depresión profunda que le mantuvo alejado de las tareas académicas durante dos años. Él me dijo más tarde que no. Que no había sido una depresión, y que no había sido provocada por ese estruendo, sino que había sido inducida por una medicación de psicofármacos que le administraron.

En medio de aquellos problemas, mientras la universidad se estructuraba jurídicamente y académicamente, el Opus Dei tomaba posiciones dentro de la Iglesia católica y se replegaba sobre posiciones tradicionales en la línea de Pío XII y sobre todo de Pío X, en guardia ante las posiciones del Pablo VI y el Vaticano II. La Universidad de Navarra fue prescindiendo de unos profesores e incorporando a otros según estuvieran en mayor o menor sintonía con la ortodoxia a proteger, pero don Leonardo estuvo siempre al margen de eso. Bien porque estuvo en Granada desde el 67 al 69, bien porque a su vuelta estuvo de baja unos dos años, o bien por su especial dificultad para las tareas de gestión práctica.

En cambio, se vio más afectado por otra medida de protección de la ortodoxia que emanó directamente de Escrivá, el presidente General del Opus Dei y Gran Canciller de la Universidad de Navarra. Hacia 1969 o 1970, los profesores de filosofía pertenecientes al Opus Dei fuimos convocados a una sesión en la que se nos comunicó que al suprimir Pablo VI el *Índice de Libros Prohibidos*, Escrivá lo había vuelto a imponer, y además ampliado, para proteger a la Iglesia y la fe de los creyentes, y que la Universidad de Navarra tenía que ser ejemplar en eso. En cierto modo, se generó la tendencia a interpretar que la responsabilidad sobre la fe de la Iglesia recaía principalmente sobre el Opus Dei y la Universidad de Navarra, una vez que la Iglesia parecía remisa a asumirla.

En consecuencia, no se podrían leer, ni recomendar en la Universidad los libros incluidos en el antiguo Índice, ni los que se iban agre-

gando al nuevo. Los profesores podían pedir permisos para leerlos y se les concedería muy restrictivamente y con causa muy grave. A su vez, los profesores y académicos del Opus Dei asumirían la tarea de reseñar todos los libros de esos índices, exponer las doctrinas perniciosas y exponer junto a ellas el antídoto pertinente.

Estos comunicados y estas medidas sí afectaron realmente a don Leonardo. En un primer momento declaró que si no se podía estudiar ni enseñar filosofía, que él no la enseñaría. Por otra parte declaraba que afortunadamente él ya había leído todos esos libros que se prohibían. Y finalmente prosiguió con su tarea docente habitual, desarrollando su propio pensamiento en relación con los diversos autores de la historia de la filosofía.

Don Leonardo no participó en la tarea de sacar adelante las colecciones de libros en que se editaban versiones indirectas de los textos prohibidos con los correspondientes antídotos de sana doctrina. Esas colecciones mantuvieron su producción desde algunas editoriales gestionadas por miembros del Opus Dei durante una década, o quizá más.

3. Polo y su filosofía en los 70 y 80

Cuando Polo llegó a Pamplona y empecé a trabajar con él en la Dirección de Estudios, empecé también a asistir a sus clases y le pedí que fuera el director de mi tesis doctoral, a la que yo había puesto como tema y título "Presupuestos antropológicos y gnoseológicos de la noción de 'Dios'".

Lo que me interesaba sobre todo era conocer su filosofía y entenderla, porque ejercía una fascinación inusitada en un profesor sobre su auditorio. Y como tenía muchas ocasiones de estar con él, porque teníamos que estar juntos en muchos momentos, aprovechaba esos tiempos para preguntarle.

Por supuesto asistí a su curso monográfico de doctorado sobre la *Introducción a Ser y Tiempo de Heidegger*, por supuesto que leía *El acceso al ser*, y *El ser I. La existencia extramental*, y por supuesto que escuchaba todas sus conferencias y leía sus artículos de divulgación. Pero sobre todo, en esos dos años que estuvo de baja, iba a su casa a verlo con fre-

cuencia, entraba en su habitación, me sentaba en una silla a los pies de su cama, le preguntaba y el empezaba a explicarme.

“A es A supone A. Eso es todo. Esa es la clave de todo y ahí está todo”. Creo que pocas veces ha habido un discípulo más deseoso de aprender de su maestro, un maestro más deseoso de comunicar sus descubrimientos a un discípulo, y unos resultados más decepcionantes en relación con esos deseos.

Yo leía y releía *Evidencia y realidad en Descartes, El acceso al ser y El Ser I. La existencia extramental*, y el beneficio de saber, de comprender y de saber, obtenido durante el tiempo en que realizaba ese esfuerzo era nimio.

La cosa cambiaba cuando le escuchaba sus Cursos de psicología, sus Cursos de Teoría del conocimiento, sus lecciones sobre Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger o Hegel. Entonces la ganancia de saber y de comprensión era tan enorme y tan radiante que compensaba todos los esfuerzos.

Mi situación de perplejidad e incompreensión ante el pensamiento de Polo era la más común entre los colegas de la sección de Filosofía. José Luis Fernández, otro ayudante que hacía su tesis doctoral sobre Malebranche con don Jesús García López, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia que estuvo aquellos años en Navarra como profesor, le preguntaba a su maestro:

Don Jesús, ¿qué piensa usted de Polo?

Que es un genio.

Pero, ¿usted le entiende?

No

Entonces, ¿cómo sabe que es un genio?

Pues porque cuando habla de cualquier filósofo y lo expone, hace una exposición tan profunda y tan clara, que ves que entiende a esos filósofos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos.

Para entender a Polo había que tener, y hay que tener, una sensibilidad especial para la ontología y la teoría del conocimiento, una capacidad especial para entender cualquier tema desde ese punto de vista. Igual que hay que tener una sensibilidad especial para el lenguaje y el

sentido para entender bien a Wittgenstein y sintonizar con él. Y además hay que familiarizarse con su terminología.

Esa sensibilidad sí la tenía Ignacio Falgueras, que hacía con él sus tesis sobre Spinoza, y la tienen sus discípulos de Málaga, Juan García González, Juan José Padial, algunos de Pamplona, como Juan Fernando Sellés, y algunos de América como Héctor Esquer, que son los que más han estudiado y difundido su pensamiento.

Mi contribución al conocimiento y difusión de la obra de don Leonardo se inscribe más bien en el orden de la gestión práctica. En los años 70, Polo desarrolló su investigación y magisterio filosófico en la forma de actividad docente, de manera que no distinguía entre investigación y docencia. En general, y como decía Alejandro Llano, que se incorporó a la facultad de Filosofía y Letras de Navarra en 1975, Polo no distinguía los géneros literarios, de manera que siempre hacía lo mismo: pensar en voz alta, ya se tratara de una clase, una conferencia, una tertulia o una conversación de café.

No sé si por sugerencia de don Jesús Arellano, que grababa en magnetofón sus clases y que pasó un par de años como profesor en Navarra en aquel quinquenio, o por sugerencia mía, o cómo, el caso es que nos hicimos con un equipo de grabación. Don Leonardo, con esa especial dificultad que, insisto, tenía para todo lo práctico, se sentía desbordado por el cúmulo de ideas y descubrimientos que suscitaba en una amplia y variada docencia, a la que se veía obligado por la escasez y transitoriedad del profesorado y por los cambios de los planes de estudio. Esas clases se transcribían mecanográficamente, y esos textos eran remitidos nuevamente a don Leonardo que los revisaba.

Un día que don Leonardo se sentía como fiera enjaulada, y con un ánimo derrotista y depresivo, sobrepasado por la tarea docente que le había sido impuesta (entre otros, por mí mismo, que ya le había sustituido del todo en el cargo de Director de Estudios), le tranquilicé y le dije: no sé preocupe, Magister, verá como lo arreglamos y lo dejamos todo ordenado y manejable.

Me fui a la Librería Universitaria, que era uno de nuestros proveedores, compré un montón de carpetas tamaño DIN A-4, una perforadora y un montón de roturadores rojos, azules y negros con punta de diferente grosor. Me lo llevé todo a su despacho. Allí nos pasamos un

buen rato perforando folios mecanografiados, metiéndolos en carpetas y escribiendo los títulos en sus lomos. Luego los distribuimos en las estanterías. Y todo quedó en orden:

Aquí las tiene. Las obras completas inéditas del Magister.

Don Leonardo se quedó asombrado y su ansiedad se cambió en calma gozosa, mientras me miraba como si yo hubiese separado las aguas del Mar Rojo para que pasará la multitud del pueblo elegido. Cogía una carpeta, la abría, la cerraba y la volvía a dejar en su sitio. Y luego otra, y otra, como un niño con zapatos nuevos. Allí estaban las Lecciones de Psicología, el Curso de Teoría del Conocimiento, la Conferencia la libertad. Todo. Disponible, manejable.

Adquirió la costumbre de trabajar sobre esos textos mecanografiados, y así es como surgieron sus publicaciones a partir de los años 70. Cogía un texto mecanografiado, tachaba unos párrafos y añadía otros a mano, con roturador fino. Luego se mecanografiaba otra vez, luego hacía la revisión definitiva, y luego pasaban a maquetación para la imprenta.

Durante los años 80 y 90 don Leonardo dio numerosos cursos en la Universidad Panamericana de México, en la Universidad de la Sabana de Colombia, y en la Universidad de Piura en Perú. De esos cursos salieron unas cuantas publicaciones, y creo que el procedimiento de producción de todas ellas fue este de exposición oral, transcripción mecanográfica, corrección, nueva revisión y maquetación para imprenta.

Don Leonardo no necesitaba consultar bibliografía, consultar los libros o revisar las revistas más recientes. Nietzsche dice que los pensadores que aportan algo realmente nuevo vienen ya con su aportación dentro y solo tienen tiempo para escribirla, y no para ver lo que dicen otros. Kierkegaard también veía una viva incompatibilidad entre pensar y recoger y ordenar información. Heidegger también y Wittgenstein mucho más. Hegel y Zubiri tenían el gusto de la erudición, y disfrutaban recogiendo datos de revistas de física o de medicina del mismo año en que publicaban sus obras. Pero esa erudición actualizada no era especialmente relevante para su obra. Es posible que los sistemas de evaluación de la investigación y los evaluadores de artículos

para revistas científicas, que empiezan a generalizarse ahora, aprendan conforme van madurando, a valorar el pensamiento junto a la erudición actualizada.

4. Maestro y consejero

En 1970, después de leer mi tesina de licenciatura sobre el tema “Presupuestos antropológicos y gnoseológicos de la noción de ‘Dios’”, le dije a don Leonardo si quería dirigirme la tesis sobre el mismo tema. Me dijo que sí. Apenas volvimos a hablar sobre el asunto. Cayó enfermo y estuvo unos dos años de baja. La dirección del trabajo la asumió don Antonio Millán Puelles, “para no dejar eso empantanado”, y cuando leí la tesis en 1973 don Leonardo todavía estaba recuperándose.

En una de las conversaciones con don Leonardo sobre la tesis me dejó claro algo que nunca he olvidado y que siempre he repetido a quienes han trabajado conmigo:

Óptimo Chouzas, una tesis no se la puede plantear uno como un problema teórico.

¿Por qué no, Magister?

Porque un problema teórico uno se puede morir sin resolverlo. Y lo más probable es que uno se muera sin resolverlo. Pero una tesis uno no se puede morir sin hacerla. Hay que hacerla, y además en un tiempo determinado.

Mientras hacía la tesis estaba enfrascado en las tareas de gobierno y gestión universitaria, y cuando la terminé seguía hipotecado en la misma tarea. Por eso me sentía profundamente insatisfecho de mi tesis, de mi docencia y me sentía incapaz de afrontar con éxito una carrera universitaria. Veía mi futuro como dedicado a la gestión y administración de la universidad, lejos de la aspiración más intensa de toda mi vida que había sido y seguía siendo saber. Y se lo confié a don Leonardo.

Magister, yo no puedo seguir así. Si yo soy profesor de filosofía, pero no sé filosofía, esto es un fraude. Porque yo no sé filosofía.

Y quién sabe filosofía... Yo tampoco sé

No, no, no, Magister. Usted no sabe como Sócrates no sabía. Lo que yo digo de mí es distinto. Si yo soy profesor de filosofía, en la medida en que lo soy y en la medida en que no sé filosofía, no es que esté cometiendo un fraude y esté mintiendo. Es que yo mismo, en mí mismo, soy mentira. Y eso no quiero. No puedo... Bueno, se puede ser profesor de filosofía, y llegar a catedrático, y no saber filosofía... Conozco casos, y usted también... Y lo que no sé es cómo lo soportan...

Bueno Chouzas, es que no se lo plantean así de radicalmente.

Bueno, pues yo, no es que me lo plantee así, es que no soy capaz de verlo de otra manera, y por eso lo mejor es que no me dedique profesionalmente a la filosofía, sino a la gestión y administración universitaria...

Hmmmm, bueno...

En 1975 llegó a la Facultad de Filosofía de Navarra Alejandro Llano, que había sacado la cátedra de metafísica de la Universidad de Valencia. Primero se hizo cargo de la Facultad de Filosofía y Letras como decano, y más tarde de la universidad misma como rector. Una de las primeras medidas que tomó fue relevarme del cargo de Director de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras para que pudiera centrarme en el estudio y pudiera iniciar con dedicación una carrera académica. De este modo Alejandro Llano me salvó la vida. Salvó mi vida intelectual, y con ello simple y llanamente, mi vida, porque mi máximo anhelo había sido siempre saber, y no mandar. Y así pude volver a una relación más estrecha con don Leonardo, que compartía esos mismos afanes que yo y en los mismos términos.

Entonces me propuse a mí mismo una prueba que le confesé a don Leonardo. Iba a realizar un trabajo que hiciera las veces de tesis doctoral para mí mismo, con todo el rigor de investigación y aparato crítico que a mi modo de ver requería una tesis doctoral. Si lo culminaba de modo que a mí mismo me resultara satisfactorio, seguiría en la universidad y en la filosofía, trabajando de ese modo. Si no lo lograba, me buscaría otro trabajo que no consistiera en saber.

Ese trabajo fue realizado y titulado "Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey". Se lo enseñé a don Leonardo, lo leyó, y dijo

Caray, este tío lo ha visto. Sí. El hábito es el problema clave.

Después escribí el libro *Conciencia y afectividad*. (Aristóteles, Nietzsche, Freud), que don Leonardo leyó conmigo, capítulo a capítulo, conforme lo iba terminando y me iba pidiendo aclaraciones sobre los asuntos que no le resultaban suficientemente explícitos. No perdonaba ni una. Y el libro fue concluido en un pulso con él en que las tesis sostenidas salían vencedoras una y otra vez.

A partir de entonces ya podía hablarle de tú a don Leonardo. Podía ser filósofo y podía ser profesor de filosofía para mí mismo ante mí mismo.

De todas formas había una cosa que nos separaba. A mí lo que más me interesaba, y por lo que me inclinaba una y otra vez, era la cultura, y don Leonardo no. No es que no compartiera esa inclinación, que desde luego no la compartía. Se trataba de algo más profundo:

Chouza es que la cultura no es el tema de la filosofía. El tema de la filosofía es el ser.

Quizá por eso yo sentía, y sentí siempre, que don Leonardo no me reconocía como discípulo. Reconocía a Ignacio Falgueras, que había terminado su tesis sobre Spinoza y de la que sentía orgulloso. Falgueras tenía la misma sensibilidad que él para los temas filosóficos y los enfocaba desde su mismo punto de vista ontológico-gnoseológico, pero yo no. Mis puntos de vista y mis enfoques eran los de Vico, Nietzsche, Dilthey, Freud, que a Falgueras le parecían más bien “mundanos”, que pertenecían al ámbito de lo que Millán Puelles llamaba la “filosofía impura”, y que se distinguía netamente de la filosofía pura, que era la metafísica.

Juan García, y Juanjo Padial, la escuela de Málaga, eran los discípulos genuinos. Los que crearon el Instituto Leonardo Polo de Filosofía. Yo me sentía un poco discípulo de segunda fila, y filósofo de segunda fila casi hasta el final de mi carrera. Hasta que Juanjo Padial y Alberto Ciria, discípulos genuinos de Polo, me empezaron a reconocer como continuador y émulo de él, y hasta que yo empecé a comprender que, al igual que la filosofía del lenguaje, y más aún que ella, la filosofía de la cultura había llegado a convertirse en filosofía primera. Pero eso fue cuando ya había pasado la primera década del siglo XXI.

5. Personalidad. Cualidades y puntos ciegos

Y ¿qué tipo de persona era?, ¿cómo era ese genio en la vida diaria, en el trato personal? Pues un chulo madrileño, de Chamberí, el chulo más desvalido y enternecedor que uno pueda haber encontrado jamás.

- Siempre estuve convencido de que yo era el hombre más listo del mundo hasta que conocí a Escrivá. Entonces me di cuenta de que él era más listo que yo.

Y siempre presumió de ser el hombre más listo que había conocido, con una humildad, una ingenuidad, una inocencia y un candor que despertaba la más condescendiente de las sonrisas y la más benévola ternura. Porque resultaba totalmente obvio que era un completo inútil para cualquier asunto relacionado con la vida práctica, con la gestión, con la organización, con la administración, con el gobierno e incluso con la diplomacia y el trato con las personas.

Don Leonardo tenía tal pasión por las ideas y vivía con tanta intensidad los asuntos intelectuales, que podía olvidarse de que, por ejemplo, al juzgar una tesis doctoral, estaba juzgando también a una persona, a un autor, a un estudiante. Por eso en ocasiones podía ser tan implacable y desconsiderado en sus juicios, porque trataba solo con ideas y perdía de vista a las personas.

Pero por otra parte, en cuanto que salía del mundo eidético era tan sencillo, tan amable, tan cordial, tan respetuoso con todo, que hablaba con el doctorando como si la discusión filosófica quedara igual de lejos que la guerra del Peloponeso y no tuviera ninguna relevancia para la relación personal. Porque, en efecto, no tenía ninguna.

Le gustaba presumir de ser el mejor jugador de ajedrez, el mejor conductor de motos y de coches, el más experto en mecánica del automóvil, en aviones de caza o en subfusiles ametralladoras. Exactamente igual que un pre-adolescente que presume del coche de su padre. Y como no pocas veces podía ser cierto, entre eso y la ternura que provocaba, casi nadie tenía especial interés en contradecirle. Y era tan chulo que, siendo numerario del Opus Dei como era, es decir, célibe, le gustaba presumir de que era más experto que nadie en saber cuáles eran las mujeres más complacientes del mundo con los hombres e insistía

en que las abisinias y las tártaras les llevaban mucha delantera a las demás.

Obviamente esto hacía las delicias de quienes le queríamos y provocaba en nosotros las más regocijantes de las sonrisas. Le gustaba mucho la ginebra, y los licores en general, y también el Whisky, y presumir de conocer las marcas más exóticas y aguantar más que nadie bebiendo (y ciertamente, como Sócrates, aguantaba mucho alcohol en el cuerpo).

También se mostraba su enorme humildad el modo en que se denominaba a sí mismo “el sobrero”. En las corridas de toro, en España, se suelen lidiar seis toros, y siempre hay alguno más, “el sobrero”, que se da si ha habido algún fallo o algún problema en alguno de los anteriores. Él se consideraba “el sobrero” para dar las asignaturas para las que faltaba profesor, para dar un tema de conferencia que rellenase los programas, el último recurso al que acudir con confianza sin que se considerase menospreciado o minusvalorado.

Frente a su afición a las ciencias y a la técnica, era igualmente notable su incapacidad para las artes. Jamás quedó embebido en la contemplación de ningún cuadro o ninguna escultura, jamás quedó transportado por ninguna melodía, jamás glosó un poema de ningún poeta. Solamente la novela era su aproximación al campo de las artes. Por una parte la novela de ciencia ficción, que pertenece más al género de las ciencias que al de las letras y más al de la técnica que al de las artes, y por otra parte la novela policiaca.

Cuando se jubiló, cesó por completo su producción filosófica, hasta tal punto que a veces evitaba las visitas de colegas o discípulos que iban a plantearle cuestiones especulativas, y recibía como a los reyes magos a aquellos amigos que les llevaban colecciones de novelas de Aghata Christy o del Comisario Maigret, como Juanjo Padial. Y esa fue la actividad intelectual de la última etapa de su vida, la de un pre-adolescente.

6. Huérfano de don Leonardo

En 1981 obtuve por oposición la cátedra de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Obtuve la entonces denominada “agregación” que se

convirtió en cátedra después de un periplo a través de la Universidad de Murcia.

Cuando llegué a Sevilla, la Facultad de Filosofía, como 15 años antes la de Navarra, estaba también empezando y había que construirlo casi todo desde cero. Y a mí me tocaba, como catedrático recién incorporado, tomar un protagonismo destacado en esa construcción: dirigir tesis, fomentar publicaciones, formar parte de tribunales de oposiciones, reformas planes de estudios, etc. Entonces es cuando yo he experimentado en mi vida una sensación más intensa de orfandad, de orfandad intelectual. Me había quedado huérfano de don Leonardo.

En Pamplona me sentía con las espaldas cubiertas porque tenía la certeza de que cualquier problema con el que pudiera encontrarme, podía ir a resolverlo con don Leonardo, y que don Leonardo me daría la solución. Pero ahora en Sevilla no tenía a don Leonardo. No sólo no tenía a don Leonardo, sino que además el don Leonardo de tanta gente que empezaba sus tesinas y sus tesis era yo. Y yo, aunque me sentía legitimado en mi profesión filosófica, tenía muy clara la dimensión de mi ignorancia. Yo sabía lo que quería saber, y lo que quería estudiar y enseñar, pero tenía que aprenderlo. Y poco a poco, fui asumiendo ante mí mismo es papel de ser el don Leonardo de los demás en la tarea de impulsar sus tesis, sus publicaciones y la consecución de sus plazas de profesores.

Desde 1981 mis contactos con don Leonardo fueron cada vez menores, y a la vez cada vez más íntimos. Don Leonardo venía a Sevilla de vez en cuando y se alojaba en el Colegio Mayor Guadaira, donde yo residí hasta 1996. Entonces yo le acompañaba a veces a donde tuviera que ir, le llevaba la cartera y lo que hiciera falta.

Desde mi llegada a Sevilla en 1981 yo empecé a manifestar cierta hostilidad ante las autoridades del Opus Dei en situaciones determinadas y a distanciarme cada vez más de la institución. Esa actitud y conducta mía motivó una cierta preocupación por parte de las autoridades de la institución y de los antiguos compañeros de batallas en la Universidad de Navarra. En no pocos casos recibí cartas tuyas que eran muestra de aprecio y de afecto y que yo recuerdo desde entonces con una gratitud creciente.

Ya había pasado la época de la revolución estudiantil, de la revolución sexual, de la revolución del Vaticano II, España había desembocado en una democracia pacífica y el terrorismo vasco apenas era perceptible en Andalucía. Eran tiempos de bonanza por todos los cuatro puntos cardinales. ¿Qué es lo que pasaba ahora? ¿Por qué adoptaba yo una actitud de hostilidad?

Esa pregunta también se la hacía don Leonardo, y en uno de sus viajes a Sevilla me la formuló directamente. Antes jamás habíamos hablado del Opus Dei o de la situación de ninguno de los dos en la institución porque era pacífica y porque de esos asuntos no se hablaba. Pero ahora la cosa era distinta.

Chouzas, qué es lo que te pasa. Qué es lo que te ha pasado.

Magister, lo que me ha pasado es Juan Pablo II.

Escrivá había muerto en junio de 1975 y Pablo VI, el Papa que suprimió el Índice de Libros Prohibidos, en agosto de 1978. La mayoría de los miembros del Opus Dei, especialmente los más 'avisados' y los más ingenuamente creyentes en el carisma de la institución, esperábamos que el Papa siguiente restauraría a la Iglesia sobre los principios de Pio XII y Pio X, que era sobre los que pretendía restaurarla Escrivá.

Magister, yo escuché el discurso de Juan Pablo II en la sede de las Naciones Unidas de Nueva York el 2 de octubre de 1979. Y luego leí el discurso a los científicos alemanes en la catedral de Colonia en noviembre de 1980. Proclamó las libertades individuales. Pidió perdón en nombre de la Iglesia por el caso Galileo y por las injerencias indebidas de la Iglesia en el desarrollo de la ciencia. No hablaba diciendo las mismas cosas que Pio XII y Pio X y Escrivá. Hablaba diciendo las mismas cosas que Pablo VI. Yo he sentido que mi alma y mi cuerpo se escindía en dos mitades. El Papa y la Iglesia por un lado, Escrivá y el Opus Dei por otro.

Y te has pasado al Papa.

No, no me he pasado a nadie. Me he quedado roto en dos.

Sí. Así es como pasa.

No recuerdo si en esa visita o en otra, en esa conversación o en otra, le dije que ya no le seguía a él.

Usted es un tradicionalista. Y yo ahí no le sigo.

¿Yo? Pero si yo no he leído a De Bonald en mi vida.

Y eso qué tiene que ver. Pero ha leído a Hegel.

Por lo demás nadie necesita leer a un autor para adoptar una actitud ideológica u otra.

Después de esas conversaciones ya no nos volvimos a encontrar ni a ver. Preguntábamos cada uno por el otro cuando veíamos a amigos comunes, y nos alegrábamos si sabíamos que estábamos bien. Un par de años antes de su muerte conversé varias veces con Héctor Esquer, en México, y me contó sus años de trabajo con él en Pamplona cuando Héctor aún pertenecía a la institución.

Hablamos de ti varias veces. Le pregunté qué es lo que te había pasado. Contaba exactamente lo que tu cuentas y como tú lo cuentas, añadiendo algo

Jacinto me dijo que se quedó roto y que no se pasó a nadie. Pero yo creo que sí, que se pasó al Papa.

Amigos son los que tienen la mejor versión de uno mismo, o la que tiene uno mismo. Por eso sé que Polo es mi amigo, mi maestro, y que me quiso y me respetó hasta el final. Yo también le he admirado, le he querido y le he respetado siempre. Yo hice mi opción y él la suya. No sé si la Iglesia, o el Opus Dei tienen pendiente una especie de Juicio de Nürenberg, pero sí sé que alguien recordará siempre que los hombres son responsables de sus actos, de sus opciones. Cada uno hizo la suya.

Después de la muerte de don Leonardo se publicó, como obra póstuma, un tratado de temas teológicos, una Cristología. Me alegré mucho al ver el índice y poder compararlo con la Cristología de Panikkar. Me dio mucha alegría verlos coincidir ahí. Y me gustaría algún día poder unirme a ellos en un estudio como los suyos, antes de que me llegue también a mí el momento de ir a dormir con mis padres.

CAPÍTULO VII

TREINTA Y SIETE AÑOS CON PACHECO. VARIACIONES SOBRE EL CRISTIANISMO (+2020)¹

1. El nacional-catolicismo a comienzo de los 80

En estas páginas de homenaje a Javier, me gustaría rellenar un poco más con mis recuerdos lo que él cuenta en su semblanza personal, en las entrevistas de prensa, en los escritos literarios, en los académicos, y en otros documentos ubicados en su página web. Esos recuerdos son trozos de nuestra historia, de nuestro trato y convivencia durante 37 años, y, obviamente, del contexto sociocultural de la España que compartimos.

En la década de los 60 España registra un crecimiento económico del 7% anual, y en la de los 70 se mantiene un ritmo análogo. En esos años Franco deja el poder en manos de los tecnócratas, en parte ministros del Opus Dei. En cierto sentido, puede decirse que en la década de los 80, cuando el país se integra en Europa, el nacional-catolicismo español, y en concreto, el Opus Dei, alcanza su momento culminante.

Durante casi dos décadas hay en el gobierno ministros que pertenecen a la institución. Sus miembros se extienden y extienden sus aspiraciones y su red por toda España, por Europa, por toda América, y especialmente por la administración de la Iglesia Católica, en el Vaticano.

Durante esas dos décadas el Opus Dei realiza un despliegue político y económico, que se manifiesta en el acceso de sus miembros y allegados a puestos directivos de empresas, bancos, magistraturas y otras instituciones importantes del país. Además, lleva a cabo un despliegue cultural, que se manifiesta en el acceso de sus miembros y partidarios

1 Aceptado para su publicación en THÉMATA, REVISTA DE FILOSOFÍA, en febrero de 2021

a las cátedras de la universidad, en la elaboración de redes de colegios de enseñanza media de diverso tipo, en la construcción de una red de colegios mayores, en la instalación de una cadena de librerías y una cadena de kioscos de prensa, en la creación y gestión de publicaciones periódicas como los semanarios *La Actualidad Económica*, *Telva*, *Mundo Cristiano*, *Palabra*, y como los diarios *El Alcázar* y el diario *Madrid*, y en la creación de las editoriales *Rialp*, *EUNSA*, *Magisterio Español*, y *Palabra*, como factores importantes de una misión de evangelización moderna en el mundo moderno.

Esa es la visión que se puede tener, y la descripción que se puede hacer, desde un punto de vista externo, es decir, desde el punto de vista sociológico y político, desde el punto de vista de su ubicación y visibilidad en la sociedad, y desde el punto de vista del control del poder.

Desde el punto de vista ideológico o doctrinal, o sea, desde el punto de vista interno, el Opus Dei era una manera de entender el cristianismo y la iglesia, clara en algunos aspectos y difusa en otros. Durante mucho tiempo, su ideario se consideraba compendiado en libro *Caminos*, del fundador José María Escrivá de Balaguer.

Los centros de estudio, el equivalente en el Opus Dei a los seminarios diocesanos y noviciados religiosos, y que tenían el estatuto civil de Colegios Mayores, pasaron, de ser tres a comienzos de los 60, a ser una docena a comienzos de los ochenta, con una producción de cerca de 300 numerarios (el equivalente a clérigos y religiosos) por promoción. Y junto a ellos había además una docena de Colegios Mayores dedicados a estudiantes universitarios normales, de los que podían salir vocaciones de numerarios, supernumerarios, cooperadores y amigos en general, que proporcionaban una ayuda clave para las diversas tareas y empresas apostólicas del Opus Dei.

En el contexto de ese proceso cultural y doctrinal nos incorporamos al Opus Dei tanto Javier como yo. Yo en el último trimestre de 1962, en el Colegio Mayor Guadaira, al empezar segundo curso de Filosofía y Letras en la Universidad de Sevilla, y Javier Hernández-Pacheco a comienzo de los 70, en Mérida, para empezar después los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid, como subdirector del Colegio Mayor Moncloa.

Por supuesto, ni él ni yo teníamos en la cabeza, a comienzos de los 60 ni a comienzos de los 70, el mapa de esa red que aparece consolidado así en la década de los 80, que es cuando Javier y yo nos encontramos. Sólo teníamos el ideal cristiano que podía obtenerse de la meditación de *Camino* y unas juveniles aspiraciones a cambiar el mundo mediante ese ideal.

Después de mis estudios de Filosofía y Letras en Sevilla y en Madrid, yo marché a Roma, a la casa central del Opus Dei, donde se forman los que van a ser sacerdotes y directivos de la organización en todo el mundo. Luego me trasladé a Pamplona, donde viví en el Colegio Mayor Aralar, segundo centro de estudio internacional para formación de directivos de la organización, adscrito a la Universidad de Navarra. Más adelante pasé a ocuparme de tareas directivas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra y a prepararme para una cátedra de Filosofía, que obtuve en marzo de 1981, al poco de ser abortado el intento de golpe de Estado del 23 de febrero.

Javier, después de sus años como subdirector del Colegio Mayor Moncloa y de obtener su doctorado en Filosofía en la Complutense, fue nombrado subdirector de la Residencia Universitaria del Opus Dei en Viena, para desarrollar allí la misma tarea que en el Colegio Mayor madrileño. Estuvo cuatro años en ese cargo, realizó una segunda tesis doctoral en Filosofía en la Universidad de Viena y volvió a España en 1983.

Nos encontramos en el Colegio Mayor Belagua, de la Universidad de Navarra, en Pamplona, en 1983. Javier hablaba con su maestro Rafael Alvira en un pasillo, y le pedía consejo sobre su futuro profesional como filósofo en España. Yo le escuché de pasada y le dije, vente a Sevilla, allí estamos empezando una facultad de Filosofía y necesitamos profesores. Rafael Alvira, con un gesto de la mano, le dijo, ahí lo tienes, ¿qué cosa puedes encontrar mejor? Y se vino a Sevilla conmigo.

En los años 80 España se homologaba a Europa. Se había aprobado por referéndum una constitución democrática en 1978, acababa de ganar las elecciones por mayoría absoluta el partido socialista en 1982, se estrenaban Felipe González y Alfonso Guerra como presidente y vicepresidente del gobierno respectivamente, y el país se integraba en la OTAN.

En esa homologación España iniciaba el proceso de secularización que Europa había vivido a partir de las revoluciones culturales de los sesenta, y del cual se había mantenido al margen, bajo el paraguas del régimen de Franco. Estrenaba entonces democracia, legalización de partidos políticos, matrimonio civil, divorcio y aborto, generaba las Comunidades Autónomas, multiplicaba las universidades, y, en el contexto de las autonomías universitarias, las facultades de filosofía pasaron de 4 en 1963 a una docena en 1983.

La de Sevilla había comenzado sus cursos en 1977, bajo la dirección del Decano Comisario Jesús Arellano, Catedrático de Filosofía y socio numerario del Opus Dei. Para la fundación y puesta en marcha de la Facultad, Arellano contaba con dos discípulos de Sevilla: José Villalobos, con quien yo había coincidido en el Colegio Mayor Guadaira en el curso 1962-63 y acababa de obtener otra cátedra en la misma Facultad, y José Luis López López, compañero mío desde el primer curso de carrera, primero en Sevilla y luego en Madrid, y miembro del PSOE desde muy joven, como su hermano Ángel López López, catedrático de Derecho Civil, que ocuparía cargos destacados en el partido.

Contaba también con otro discípulo que se le agregó en Pamplona, durante el bienio que pasó como profesor visitante en la Universidad de Navarra, Juan Arana. Juan Arana se vino con Arellano a Sevilla cuando se empezaba la facultad, porque yo le cerré las puertas para ser profesor en la Universidad de Navarra, pues, aunque tenía un expediente brillante, era agnóstico.

Hacían falta profesores para la nueva facultad de Filosofía, en Sevilla no había candidatos suficientes, o los que había estaban vinculados a diversos partidos de izquierda, y Arellano prefería que Juan Arana consiguiera candidatos licenciados por la universidad de Navarra, en quienes suponía más afinidad política con él y buena formación profesional.

Juan Arana gestionó el fichaje de varios antiguos compañeros suyos de Pamplona, y por ende antiguos alumnos míos, y varios de ellos se incorporaron como profesores, formando un grupo al que, por provenir de Navarra, Pepe Villalobos designaba como “el frente norte”

Tras unos cuantos ajustes, el cuadro directivo de la facultad quedó integrado por Jesús Arellano como Decano, José Villalobos y yo como

vicedecanos, José Luis López como secretario y Juan Arana como ministro sin cartera y hombre de confianza de Arellano. El equipo fue denominado entre nosotros como la coalición del “Pesopus” o, simplemente, “el pesopus”.

2. Un cristianismo diversificado

Cuando Javier y yo nos encontramos en Sevilla los dos habíamos entrado en conflicto con el Opus Dei, y en conflicto grave. Habíamos sido apartados definitivamente de las tareas de dirección y formación y habíamos dejado de ser personas de confianza. Nos encontrábamos en una situación similar, y nos hicimos amigos mientras nos lamíamos nuestras heridas de guerra.

El Concilio Vaticano II (1963-1965) tuvo como cometido hacer una parada, una reflexión y una actualización de la autoconciencia católica en su relación con la sociedad y la cultura occidental, y en su desarrollo después de la caída del Antiguo Régimen. La caída del Antiguo Régimen consistió básicamente en una secularización, determinada por la desconfesionalización del Estado, a la que la Iglesia católica se opuso por considerarla destructiva para ella.

En ese combate contra los errores modernos, la Iglesia Católica promulgó una serie de normas cautelares, disciplinarias y penales, que el Concilio Vaticano II y el papa Paulo VI, por considerarlas fuera de contexto, cancelaron.

Entre otras medidas de diverso calado, Pablo VI levantó la condena de los errores modernos del *syllabus* de Pío IX, suprimió el juramento antimodernista, compromiso de lucha contra esos errores modernos, de Pío X, canceló las excomuniones a votantes de liberales, socialistas y comunistas de Pío XI, y anuló el índice de libros prohibidos, creado por Pío V en 1571 y actualizado y reforzado por Pío XII en 1948.

El fundador y Presidente General del Opus Dei, creía que su institución era portadora del carisma para la renovación y modernización de la Iglesia, y a la vez sentía que esas medidas de Pablo VI la destruían. Después de dichas cancelaciones de Pablo VI, volvió a establecer, para el Opus Dei, la vigencia de esas normas, encaminadas a mantener la pureza de la doctrina, la corrección de la moral y la rectitud de la litur-

gia. Repuso para la institución el modelo de Iglesia de Pío X, se reeditaron en Editorial Magisterio Español los catecismos de Pío V y de Pío X, y los estudiamos todos de memoria. He conservado siempre en mi biblioteca mis ejemplares de esos catecismos.

A Javier y a mí, como a muchos otros que al llegar a la institución habíamos sido formados en la doctrina de “estar en el mundo”, “ser como los demás”, “vivir la vida ordinaria”, para evangelizar desde esas posiciones, nos parecía que esa reposición de la normativa antigua chocaba con el “carisma” del Opus Dei.

No solamente contrastaba con la enseñanza que inicialmente habíamos recibido. Además, producía graves daños en la salud física y espiritual de los socios, y tornaba impracticable cualquier evangelización, cualquier presentación comprensible y atractiva del mensaje evangélico.

Javier, al sentirse encargado de aplicar un conjunto normativo tan denso, siendo subdirector de la residencia universitaria de Viena, manifestó su desacuerdo, con la nobleza habitual en él: Si esto es lo que se manda, lo que hay que hacer, y yo no estoy de acuerdo, por lo menos, no me obliguéis a mí a mandar. Así pidió su relevo, así se le concedió y así se volvió a España, con el estigma de haber fracasado en la misión que se le había encomendado en Austria.

En mi caso, esa densa normativa no me planteaba problemas de conciencia a la hora de seleccionar profesores católicos para la Universidad de Navarra, que hicieran sus programas con arreglo a la doctrina de la Iglesia. En cambio, sí empecé a tener problemas al desarrollar mi investigación como profesor, y al gestionar, desde la editorial de la Universidad de Navarra, EUNSA, la edición de los manuales de filosofía y teología de los estudios eclesiásticos institucionales, o sea, los manuales destinados a la formación de los sacerdotes en los seminarios y universidades de la Iglesia.

Las asignaturas que ya existían de periodos anteriores y estaban bien consolidadas y estructuradas en tratados ya clásicos, no planteaban problemas. Pero sí lo hacían las asignaturas que había que crear desde cero, entre las cuales estaba la que cultivaba yo, y cuyo manual me correspondía a mi redactar, la Antropología filosófica.

El problema provenía, sobre todo, de que, Juan Pablo II, al llegar al pontificado, publicó el 15 de abril de 1979 la Constitución apostólica *Sapientia Christiana* sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas, con indicaciones sobre los planes y enfoques de los estudios. En ese documento se indicaba que había que dar prioridad a los enfoques históricos, fenomenológicos y exegéticos sobre los enfoques sistemáticos y dogmáticos.

En concreto, se establecía la Antropología filosófica como columna vertebral de los estudios filosóficos, y se describía como una síntesis entre la filosofía, las ciencias humanas y las ciencias sociales. Los libros de esa colección de EUNSA se hicieron con los criterios anteriores a la *Sapientia Christiana*, y son los que yo he encontrado, entre 1990 y 2020, en los seminarios y universidades católicas de los países de América que he visitado, que son bastantes.

Los libros de esa colección se hicieron con los criterios anteriores a la *Sapientia Christiana* porque nadie sabía cómo hacer los antiguos manuales con los criterios nuevos, y no había una editorial dispuesta a embarcarse en esa aventura. Gracias a EUNSA los seminarios y universidades de la Iglesia católica tuvieron una colección completa de manuales que han estado usando en los últimos 40 años, aunque no estaban hechos teniendo en cuenta los criterios establecidos en 1979. Se hicieron intentos y ensayos con diversos enfoques desde diversos puntos, y uno de esos ensayos fue el de mi Manual de Antropología filosófica.

Yo había elaborado mi programa de Antropología filosófica para la obtención de la cátedra en la Universidad estatal de Sevilla, y estaba dispuesto a plasmarlo como libro en un Manual de Antropología filosófica, para esa colección de libros de estudios eclesiásticos institucionales.

En las diversas conversaciones y en las directrices sobre la colección, se insistía en que se trataba de componer libros de filosofía cristiana para cristianos, para la formación de sacerdotes, y yo manifestaba una y otra vez mi punto de vista: si un libro de filosofía no sirve para los no cristianos, entonces tampoco sirve para los cristianos.

No me importaba que los autores de los restantes manuales compusieran sus libros tomando como base a Santo Tomás de Aquino y a

los tomistas aceptados entonces en la Universidad de Navarra como ortodoxos: Gilson, Maritain, Fabro, Derisi, Santiago Ramírez y algunos otros. Pero yo tenía que tomar como base de mi manual de Antropología filosófica a numerosos autores que tenía prohibido leer y citar, y que, sin embargo, eran los que el papa Juan Pablo II citaba en sus escritos de Antropología filosófica, y en sus interpretaciones de la Escritura.

Después de sacar la cátedra de Sevilla pasé allí el curso 1981-82, y según acuerdos previos, pedí el pase a la situación administrativa de supernumerario y me volví a la Universidad de Navarra a comienzos del curso de 1982-83 para dirigir el Departamento de Psicología y Antropología. Le expuse mi conflicto al entonces Decano de la Facultad y amigo, Alejandro Llano. Yo quiero hacer la Antropología filosófica que necesita la iglesia y que pide el papa, y como aquí en la Universidad de Navarra no la puedo hacer, me voy.

Y me fui, pero no tranquilamente. Tenía crisis de ansiedad, depresiones, y una serie de problemas psíquicos para los cuales el mejor remedio era, como me insistió el psiquiatra, marcharme de la Universidad de Navarra.

Para mí marcharme de la Universidad de Navarra era tan desgarrador que solamente lo soportaba y admitía mediante el acuerdo de que viajaría quincenalmente de Sevilla a Pamplona para dar algunas clases y para llevar la dirección del Departamento de Antropología y Psicología.

Ese desgarramiento resultaba agravado por el hecho de que, el 25 de noviembre de 1981, Joseph Ratzinger había sido nombrado por Juan Pablo II Cardenal Prefecto para la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, antiguo Santo Oficio, y garante primero de la fe de la Iglesia.

Dicho nombramiento abrió heridas en otros asociados del Opus Dei, y especialmente en algunos directivos, como fue el caso del sacerdote Antonio Ruiz Retegui, responsable de la formación doctrinal y la dirección espiritual en la demarcación de Valencia, que compartió su intimidad con Javier y conmigo.

Cuando Escrivá instauró en el Opus Dei el Índice de Libros Prohibidos después de que Pablo VI lo cancelara, en el sexto lugar de su clasificación, estaban los libros gravemente peligrosos, y que requerían para su consulta permiso expreso del presidente del Opus Dei. En ese

apartado se encontraban todos los libros de Josef Ratzinger, *Opera Omnia*, toda su obra.

También Antonio Ruiz Retegui, percibiendo una cierta incongruencia entre su misión como directivo del Opus Dei y como sacerdote de la Iglesia católica, pidió que lo relevaran de su cargo y volvió a la Universidad de Navarra como simple profesor de teología para universitarios. También su historia quedó recogida en las páginas de la revista *Thémata* (J. Choza, “Antonio Ruiz Retegui, pequeña biografía teológica”, *Thémata. Revista de filosofía*. N. 30, 2003)

Esas eran nuestras heridas, y así es como nos las contábamos Javier y yo, paseando por la zona portuaria del río Guadalquivir, al volver de la facultad a casa, o dando vueltas por el parque. Esas eran también las heridas de José Luis Murga, catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Sevilla, y socio numerario del Opus Dei al igual que nosotros. Sus heridas databan de su estancia en la Universidad de Oviedo en los años 50 y en la de Zaragoza en los 60, donde había percibido una intensa contrariedad entre la renovación del espíritu cristiano y las formas institucionales de ese espíritu.

El choque entre la antigua y la nueva comprensión del cristianismo católico levantaba conflictos interiores por el amplio mundo de la iglesia católica y las profundas honduras de las conciencias. Y así es como lo vivimos nosotros.

3. Entre Sevilla y Pamplona. Oficial y caballero

Al llegar a la facultad de Sevilla, Javier tenía en la cabeza los esquemas de la labor de formación con los estudiantes que hacían en el Colegio Mayor Moncloa. Por eso se le ocurrió fletar un autobús de Sevilla a Pamplona, con los alumnos de la Facultad, para asistir a las Reuniones Filosóficas que cada año se organizaban en el mes de abril en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, y a la que se invitaban figuras internacionales de la filosofía.

Para la universidad de Navarra era muy bueno que acudieran a sus congresos masivamente alumnos de otras facultades españolas. Para los alumnos de Sevilla era muy bueno asistir a congresos inter-

nacionales de filosofía. Y para el Opus Dei era muy bueno que eso lo hicieran sus académicos y estudiantes, como un modo de difundir su espiritualidad secular y laical, de santificación en medio de las tareas ordinarias del mundo.

Javier tenía ese instinto aventurero, emprendedor y movilizador. para todo lo que fuera apostólico y evangelizador, y por eso organizó los autobuses para ir a la Universidad de Navarra, o a los congresos de la Sociedad Andaluza de Filosofía a Linares, a Almería o a otros lugares. Creo que quien más sintonizaba con él en eso era José Luis López López, uno de mis mejores amigos a lo largo de mi vida, que sentía también como una pasión el apostolado con la militancia o para la militancia.

Javier era un líder natural para los estudiantes. Para los jóvenes en general. A principio de los 80 no había cumplido los 30 años, era un buen partido para las estudiantes, y en general para todas las chicas. Era muy listo, un 150 de CI (cociente intelectual), decía Leonardo Polo, tan farolero como él.

Hijo de médico y de farmacéutica, sobrino nieto de Eduardo Hernández-Pacheco, geólogo, paleontólogo y arqueólogo español, como dice Wikipedia, y muy vinculado a la Institución Libre de Enseñanza, tenían una finca de dehesa en Aljucén, cerca de Mérida.

No sé cuántas hectáreas con alcornoques, ganadería porcina y ovina, y caza. Le gustaba presumir de antepasados institucionistas y laicos, y le gustaba conversar de todo lo relacionado con las explotaciones agrícolas y ganaderas, y de caza, y estaba al corriente de la economía agropecuaria española.

Le gustaba ser, y era, un hombre de campo que amaba el campo, y un filósofo de la Universidad Complutense, de Madrid, como su maestro Rafael Alvira. Se identificaba mucho con los dos protagonistas de la zarzuela *Luisa Fernanda*, el militar liberal, Javier, y el rico terrateniente extremeño, Vidal. Ser rico, y estar inscrito en esa tradición de los patricios romanos que venía desde la fundación de *Emerita Augusta*, ese era su ideal de vivir y de ser. Para él eso era, además, un modo de concebir el orden social y moral, y así lo cantó en 1991 en su libro *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía* (Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991).

Aficionado al vino, a los caballos y a las fiestas y festejos. Vivía con la pretensión de hacer valer, con sus compromisos de celibato en el Opus Dei, que el mundo era bueno, y también todo lo mundano, especialmente las tres cosas más maravillosas de la creación, a saber, los caballos, las mujeres y el vino, y, además, como insistentemente repetía, “por ese orden”.

Alto, de casi metro noventa de estatura, fuerte y un poco fanfarrón, a la vez que un niño inseguro. Distinguido y elegante, a la vez que campero y rural. Feo, católico y sentimental, como Bradomín, pero su ideal, más que el de un aristócrata español, era el de un *gentleman* inglés, el de un Lord de los que lee la prensa en su club, reservado solamente para caballeros. Ese era su ideal de comportamiento, cuyo sentido moral dejó escrito para sus hijos en el libro, *¡Usted Primero! Filosofía de las buenas maneras*, (Madrid. Marova. 2004). Los libros de Javier son la expresión en conceptos de su dinámica existencial, como es propio de un buen hegeliano.

Le gustaban las películas de llorar, y lloraba frecuentemente en ellas. Declaraba que tenía un alma profundamente femenina, lo que resultaba cómico con su corpachón y su vozarrón. Le gustaba leer el *Hola* y era muy caprichoso. Su mujer lo expresaba en tono positivo diciendo que nada le era indiferente.

Las secretarias y administrativas de la facultad, entre las que se encontraba mi sobrina Mercedes, le tenían puesto en clave el nombre de “Margarita”, y cuando cada mañana aparecía por el portón del edificio de la calle Gonzalo Bilbao, se pasaban el parte diario de cómo entraba ese día. ¡“Margarita” acaba de llegar! ¿¡Cómo viene, cómo viene!? Mira, trae un jersey de cuello cerrado blanco, con adornos de cristales de nieve en el pecho. ¡¡¡¡Guapísimo!!!!

Al salir de la facultad a veces me llevaba en su coche al Colegio Mayor Guadaira, donde yo vivía, y nos tomábamos una o dos cervezas en un bar cercano, más bien dos. Los fines de semana visitábamos en sus casas de Sevilla o de la sierra a algunos amigos: Juan Arana, Pilar, Nacho y Gemma, o íbamos de excursión al Rocío.

Hemos hecho muchos kilómetros por las carreteras de Sevilla y Huelva en su coche, cantando a pleno pulmón canciones militares. El himno de infantería, el himno de la legión, el novio de la muerte. Yo

había hecho el servicio militar en infantería, y me sabía parte de esas letras, pero él, que había hecho la milicia universitaria en caballería, se las sabía por completo. Esas eran las canciones que más le gustaban, junto con la zarzuela *Luisa Fernanda*, que nos sabíamos los dos de memoria.

Su vocación primera, me contó, su verdadera vocación, era la de militar, pero cuando se hizo del Opus Dei al terminar el bachillerato, entendió que la cristianización del mundo podía realizarla mejor como filósofo que como militar, y viendo cómo se fomentaban en la institución los estudios de filosofía, optó por esa carrera.

Yo conocí el Opus Dei siendo ya filósofo, y siendo ya liberal con inclinaciones al anarquismo libertario, pero sentía que los himnos militares, en los que se cantaba la ofrenda a la muerte por amor a la patria, expresaban bien el estilo heroico del celibato como ofrenda de la vida.

Creo que pocas veces pueden sentirse dos compañeros tan unidos como nos sentíamos Javier y yo, cabalgando en su coche hacia el Rocío por las carreteras de Huelva. Así es como más me gusta recordar a Javier, ahora que se ha ido, repitiéndome la letra y la música de otra canción de guerra que apenas cantábamos “yo tenía un camarada...”

A diferencia de lo que me pasaba a mí, él no entendía su vida como misión, y en eso se distanciaba expresamente. Entendía su vida como milicia, lo cual es muy diferente. Entender la vida como misión legítima a una persona para fundamentarse en sus creencias. Entenderla como milicia requiere un general y una disciplina. Siempre repetía que él no había nacido para ser dirigente sino para ser segundo de un jefe. También el sentido social y moral de esa comprensión la expresó en su libro *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo* (Madrid: Encuentro, 2008).

4. El choque con Navarra. Ensayo sobre el ideal revolucionario

Los congresos de filosofía en Pamplona no solían tener como eje temas neutros o intrascendentes. Yo había estado en algunos de los comités organizadores cuando era profesor allí. Se elegían temas de actualidad, en los que era importante mostrar el punto de vista cristiano,

generalmente nuestro punto de vista cristiano, que no dudábamos en considerar el único legítimo.

Era más bien el correspondiente a la concepción del cristianismo y de la iglesia de Pío IX, Pío X y Pío XII, desde el cual se percibían como peligrosas no pocas manifestaciones y expresiones de las libertades individuales y de los derechos fundamentales: aquellas que podían atentar contra la hegemonía de la Iglesia en la sociedad, contra la doctrina católica sobre la vida, el matrimonio, la familia, y, sobre todo, contra lo que se consideraba el eje y fundamento de esas doctrinas, a saber, el armazón de la filosofía aristotélico tomista sobre la naturaleza y la sustancialidad del mundo y del hombre, tal y como era comprendido por los tomistas ortodoxos anteriormente mencionados.

Básicamente la divergencia y el choque entre las dos concepciones del cristianismo, y en general, del mundo y del hombre, en el siglo XX y el XXI, es todavía ese. O hay una doctrina verdadera, objetiva, transmitida y custodiada por la autoridad de la Iglesia, que coincide con el sentido común, o se concede autonomía a la persona y a su conciencia individual, para que despliegue libremente su vida y realice en ella la verdad y el bien.

El primer punto de vista da prioridad a la ontología y la ortodoxia tradicionales, y el segundo a la fenomenología y el existencialismo. Pero, ¿qué garantías hay de que ese despliegue se haga correctamente?, ¿qué dejación hace la Iglesia de su ser y de su misión si renuncia a establecer esa doctrina objetiva como camino de salvación para todos?

Javier y yo creíamos entonces que cada hombre, siguiendo su inspiración y su instinto, realiza a su modo y por sí mismo esa verdad del cristianismo custodiada por la Iglesia, y estábamos convencidos de que creer en la libertad de esa manera era también creer en el cristianismo, en la Iglesia y en el Opus Dei.

Eso es lo que Javier quería transmitir a los estudiantes de Sevilla y a los de Pamplona en los congresos internacionales anuales de la Universidad de Navarra, y eso era lo que expresó en su libro *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, que publicó la editorial Rialp en 1989, y en cuya portada figura “prólogo de Jacinto Chozá”. Para la cubierta Javier eligió el cuadro de Delacroix “La libertad conduciendo al pueblo”, que representa a una mujer marchando con los

pechos desnudos, un fusil en la mano izquierda y una bandera en la derecha.

El libro, el título, la imagen de cubierta y su contenido, eran una provocación de “la izquierda hegeliana de Sevilla”, como le llamaba nuestro amigo de la Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de La Rábida Fernando Fernández.

¿Es que tenía que darse en el seno del cristianismo una modernización, una proclamación de los ideales revolucionarios, una proclamación de la libertad personal y la autonomía de la conciencia, como epicentro del despliegue del cristianismo y de su realización, es decir, como clave de la evangelización?

Javier y yo lo entendíamos más o menos así, y aunque *Modernidad y cristianismo* y su prólogo admiten varias lecturas, esa es una de ellas, y creo que es la que hacíamos nosotros. Incluso entendíamos que esa era la esencia del Opus Dei, el carisma para la renovación de la Iglesia.

Así lo expresaba Javier en sus conferencias y actuaciones y así lo expresaba yo en las mías. Lo expresé así, quizá de un modo especialmente público y claro, en mi intervención como miembro del tribunal de la tesis doctoral de Higinio Marín Pedreño sobre Aristóteles.

Eso le sonaba muy subversivo a Leonardo Polo, el más antiguo y sabio profesor de Navarra, a Alejandro Llano, que pasaría a ser Rector en 1991, a Ángel Luis González, que me sustituyó como Director de Estudios de la Facultad de Filosofía, y a otros miembros del claustro académico. No es aceptable que a la verdad objetiva se contraponga la libertad personal en su búsqueda y realización del bien. La objetividad tiene primacía sobre la subjetividad y sostener lo contrario es el más peligroso de todos los riesgos, el subjetivismo, el relativismo, la arbitrariedad, etc.

La editorial Rialp, gestionada por socios del Opus Dei, publicó el libro con mi prólogo. Nada puede ser más atractivo para un editor que una polémica sobre la ortodoxia, y en la institución había personas que entendían el debate como una fructífera expresión de libertad y una modalidad de la evangelización. Como en los tiempos de Fichte en la universidad alemana.

Después de diversos acontecimientos en los que se percibía el conflicto de esa contraposición, Alejandro Llano y yo hablamos, y, me

advertió: no vuelvas a poner los pies aquí. La Universidad de Navarra es tu casa, la facultad la has hecho tú, pero por aquí no vuelvas más. Javier también fue advertido, aunque no sé en qué términos, y supo que ninguno de los dos volveríamos más por la Universidad de Navarra.

El choque casi termina con una ruptura de las relaciones entre los profesores del Opus Dei de Sevilla y los de Navarra. No fue así gracias a que entre Alejandro Llano y Juan Arana, ya catedrático en Sevilla, surgió una buena amistad, que dio lugar a diversas colaboraciones entre ambos. Compartían una misma comprensión del cristianismo, de la ortodoxia cristiana y de las tareas del Opus Dei en la sociedad y la cultura españolas.

En 1989 había terminado yo de escribir mi manual de Antropología filosófica. Ediciones de la Universidad de Navarra no lo consideró apto para la colección de textos de los estudios institucionales, me comunicó que no correspondía al encargo que me había hecho y que no lo publicaría.

Más de diez años de trabajo, invertidos en el diseño de la Antropología filosófica que yo entendía que pedía el papa Juan Pablo II y que, a mi entender, la Iglesia necesitaba y pedía, parecían destinados a un contenedor de material inservible.

La editorial Rialp asumió la publicación del Manual, que se editó también en 1989, y que he visto en todos los seminarios de América junto a los demás libros de la colección de textos institucionales de la Universidad de Navarra.

EUNSA encargó otra redacción adecuada del manual a otro profesor, Jorge Vicente Arregi, lo cual dio lugar a otra historia relatada también en la Revista *Thémata* ("Treinta años con Gorka". *Thémata: Revista de filosofía*, N° 37, 2006, págs. 23-36).

5. El que sabe para qué es capaz de cualquier cómo. Muerte en los 90

El año más amargo que Javier y yo hemos vivido juntos fue 1990. Quizá después hemos vivido, los dos, años más amargos, pero no los hemos vivido juntos, y, desde luego, no golpeados por el mismo golpe.

Javier sintió muy certeramente que no tenía nada que hacer en el Opus Dei, que, con la comprensión de su vida como milicia, no pintaba nada allí.

Ese no era mi caso, porque, a pesar de la génesis que tuvo mi manual, yo no entendía mi tarea de hacer una filosofía que sirviera para los no cristianos y para los cristianos en dependencia de ninguna institución, ni del Opus Dei, y quizá ni siquiera de la Iglesia católica. Cuando yo conocí el Opus Dei ya había iniciado mi vida como filósofo y como cristiano “autónomo”.

Los dos entendíamos muy bien la frase de Nietzsche “el que sabe para qué es capaz de cualquier cómo”. Con mi sentido de la vida como misión, para vivir, yo no necesitaba más que poder escribir, un instrumental y un tiempo básicos para hacerlo, y tener la cabeza en condiciones, y ya está. Pero Javier necesitaba un cobijo institucional y un cobijo familiar.

Los dos sabíamos que el que sabe para qué es capaz de soportar cualquier cómo. Pero el que no sabe para qué... Javier no sabía ya para qué existía el Opus Dei ni para qué existía su vocación, su llamada a esa institución. Yo intentaba consolarle, a él y a cuantos se encontraban en situación análoga a mi alrededor, que eran bastantes, diciéndoles que en el futuro habría una gran crisis en el Opus Dei, como la había habido en la Iglesia, pero que la crisis pasaría, el carisma originario se recuperaría, y todo volvería a ser ilusionante y esplendoroso. Pero mis ánimos no le llegaban a él ni a nadie. Jacinto, tú eres un optimista y un visionario.

A comienzos de los 90 Javier experimentó algo así como la muerte del Opus Dei, y, a la vez, la de su vocación al Opus Dei. La muerte del Opus Dei venía dada, para él, por la muerte de Escrivá en junio de 1975 y por la actuación de su sucesor como Presidente General, Álvaro del Portillo.

Javier siempre admiró a Escrivá y lo consideró dotado de un carisma religioso y organizativo excepcional, hasta el Concilio Vaticano II. Pensaba que con el Concilio entró en pánico y se estancó en un movimiento retrógrado asfixiante. Para Javier, el Opus Dei podría haber seguido adelante basándose en el carisma inicial. Para lograrlo, hubiera bastado con marginar la última década de Escrivá.

Para Javier, Del Portillo podía haber salvado al Opus Dei de la locura de Escrivá, y a él mismo de la locura de sus últimos años, si hubiera vuelto sobre el carisma originario. Pero su esfuerzo se centró en llevarlo todo por el cauce de la imitación al fundador, y de la imitación al peor fundador, el de los últimos años. Y para Javier la imitación, cualquier imitación, es la muerte de toda inspiración originaria, de toda vida propia

Lo explicaba siempre con la imagen del trompo. Jacinto, la vida es movimiento perpetuo, como un trompo. El trompo se mantiene en pie y avanza mientras gira, mientras se mueve por sí mismo. Si tiene que moverse mirando a otros, deja de girar, se para, muere.

Javier no era el único que percibía en los años 90 la muerte del Opus Dei. Con otro enfoque lo percibía también Alejandro Llano, y así se lo comentó a Héctor Esquer, numerario mexicano, que hacía su tesis doctoral en filosofía a comienzos de los 90 en la Universidad de Navarra. Héctor, el Opus Dei ha muerto, le comentaba. ¿¡Cómo dices eso, Alejandro!? Sí. Mira. Ya los supernumerarios no quieren que sus hijos sean numerarios. Eso significa que la Obra ha muerto.

A lo largo de los 80, los supernumerarios, los socios casados del Opus Dei, que habían gestionado y financiado numerosas tareas evangélicas y empresas colaterales, y habían entregado a sus hijas e hijos a la institución para tener garantizada su felicidad, habían recibido de nuevo en casa a esos hijos desencantados, como Héctor Hernández-Pacheco recibió a Javier a su vuelta de Viena.

Eso, en el mejor de los casos, en los casos en que podían recibirlos y ayudarles a empezar la vida de nuevo. Porque otros los recibieron sin trabajo, sin horizontes, alcoholizados, o enfermos física y psíquicamente. Otros no los recibieron porque no volvieron nunca a sus padres. Y en algunos casos, los padres les advirtieron que no volvieran, porque en la casa no se recibía a los que habían traicionado los ideales familiares.

El número de casos de ese tipo debió de ser suficientemente elevado, y debieron conocerse entre los supernumerarios lo bastante como para que la idea de que sus hijos se hicieran numerarios les produjera, más que ilusión, recelo y miedo.

También el humorista Forges percibía la artificiosidad de la gente del Opus Dei, y lo expresaba en una de sus viñetas: “¿Santos de diseño? Que me lo expliquen”, comentaba en el dibujo un paseante a otro.

Yo percibía también esos síntomas de muerte. Desde que llegué al Colegio Mayor Guadaira a comienzos de los 80, cuando me daban con alegría la noticia de que se había incorporado a la institución un estudiante valioso y simpático, por dentro me entraba una profunda tristeza. Porque sentía que no pasaría mucho tiempo sin que se convirtiera en una persona envarada, artificiosa y triste, con una personalidad ortopédica, como si hubieran vampirizado el alma.

A lo largo de los 90, el Opus Dei se fue deteriorando en el sentido en que lo decían Javier, Alejandro Llano y Forges, y cómo yo lo sentía en Guadaira. Murió por dentro, desde el punto de vista doctrinal o espiritual. Murió en sus directivos y en sus socios la certeza en una manera de entender y de vivir el cristianismo y la iglesia ilusionante, y que les llevaba a entregar sus vidas en pobreza, castidad y obediencia, cualquiera que fuese la fórmula jurídica de esa triple ofrenda. Murió en ellos esa modalidad de la fe que podían extraer del libro del fundador, *Camino*. Y por eso abandonaron masivamente la institución a lo largo de esa década, o siguieron en ella sin entusiasmo, o quizá con un entusiasmo generado en términos voluntaristas.

Por fuera no se percibía entonces nada de ese deterioro de la institución, y quizá tampoco se percibe ahora. Los periódicos, las revistas y las cadenas de kioscos han desaparecido, pero las editoriales emblemáticas siguen existiendo. Los centros de estudio, pasaron de doce en los años 80 a dos o tres en la actualidad, y con una producción de diez o doce numerarios por promoción anual. Los edificios pasaron a ser Colegios Mayores o se vendieron, como otros Colegios Mayores de estudiantes normales.

La red de profesionales y empresarios que financiaba las diversas iniciativas apostólicas se reconvirtió, y se concentró en promover y gestionar colegios de enseñanza secundaria, clínicas, clubes para jóvenes y casas de ejercicios espirituales.

El Opus Dei se replegó y se alineó junto a los restantes grupos católicos, en una España secularizada y plural, en la cual el ideario católico común resultaba más determinante entre esos grupos, que las

peculiaridades institucionales que los diferenciaban. Y desde entonces, cuando gobiernan los partidos de derecha, a veces se encuentran en los gabinetes algunos ministros que son supernumerarios de la institución.

Desde un punto de vista externo, no parece que haya cambiado mucho, y quizá no ha cambiado mucho. Aunque cada vez hay menos numerarios y con una media de edad más alta, como en las congregaciones religiosas. Creo que sigue habiendo muchos supernumerarios, y que esos siguen deseando que sus hijos vivan en esas redes institucionales de colegios, clubes, campamentos de veranos y centros hospitalarios, y sean atendidos en ellas.

Esas transformaciones, dejaban al Opus Dei convertido en una organización de tipo genéricamente cristiano, como otras muchas, pero un grupo cristiano que mantenía un enfoque del cristianismo más bien reticente ante la corriente oficial de los pontífices, que procuraban realizar las tareas propuestas por el Concilio Vaticano II.

Pero una visión del cristianismo de ese tipo, ¿para qué va a requerir una entrega vocacional en pobreza, castidad y obediencia? ¿Cuánta entrega personal, refrendada por vínculos jurídicos extraordinarios, requiere la vida de un cristiano corriente? Si el Opus Dei propone la vocación del cristiano corriente ¿por qué va a requerir un régimen especial de celibato, de propiedades y de disciplina? Los obispos y las parroquias no tienen con sus feligreses vínculos de ese tipo.

6. Refugio en la literatura. La novia del patriarca

Javier empezó a experimentar en Viena que el Opus Dei y él ya no sintonizaban, y que su vida en la institución no tenía mucho sentido. Ya no había un para qué, y el cómo se hacía cada vez más extraño, incluso absurdo. Porque se le pedía, y él se exigía internamente a sí mismo, una tarea de ilusionar a los jóvenes y un rendimiento en promoción de vocaciones, con unas propuestas que no solo no eran ilusionantes, sino que más bien provocaban rechazo.

Jacinto, es como si me dijeran, tienes que atarte las manos a la espalda, además tienes que atarte un palo a una pierna, y así, a la pata coja, tienes que correr más que los otros y encima meter goles.

En esa situación, como no podía desplegar su vida en la realidad, empezó a desplegarla en la literatura. En 1981, en Viena, había escrito el cuento *La novia del patriarca*, en el que se mete en la interioridad de San José para contar cómo hacía el Patriarca para sublimar su impulso sexual, casado con la Virgen María, mediante un vínculo que los convertía a los dos en célibes. Ese texto expresa el modo en que Javier vivía entonces su celibato, de un modo armónico y consistente con su trabajo, sus estudios y sus actividades.

En Sevilla nos mostró el cuento a los amigos de la Facultad, que lo difundimos de todas las maneras posibles, porque era de una gran calidad literaria. Después de llegar a la Universidad de Sevilla, escribió otros dos más, *De paso a Ítaca* (Nueva York, 1985), y *El hada perdida* (Sevilla, 1989). En el primero se percibe el protagonismo que el amor erótico va adquiriendo en su mundo interior, y el segundo es como una sublimación de la figura de Inma Acosta y de su enamoramiento de ella.

Inma Acosta, actual viuda de Javier y madre de sus tres hijos, estaba terminando la carrera de Filosofía en 1990, o ya la había terminado, y era numeraria del Opus Dei. Yo diría que era la estudiante más guapa de su promoción, y Javier se había enamorado de ella. Y acabó siendo la persona que brindó a Javier todo el cobijo y todo el amor femenino que necesitaba.

Yo fui testigo de ese proceso de enamoramiento, desde sus inicios hasta su culminación. Al principio me lo contaba en términos trágicos, que expresaban unos sentimientos en cuyo desarrollo y desenlace final normal no podía consentir. Pero el amor es imparable, mucho más si se insinúa y se presiente correspondido.

Llegó un momento en que Javier no podía más, y cuando me lo contó le dije, ¡ah! yo no sabía que la cosa estaba así. Vete con ella. Ya lo dice San Pablo, más vale casarse que abrasarse.

Javier veía su marcha del Opus Dei como una enmienda a la totalidad de su vida, como una declaración de siniestro total, y experimentaba una tremenda sensación de vértigo existencial. ¡Uf! Jacinto, es como cuando estas en los Alpes, en la cima de un cortado, abres las piernas y miras hacia abajo. La caída es más que mortal...

Entre unos episodios rocambolescos Javier presentó su dimisión como numerario en el Opus Dei y lo mismo hizo Inma Acosta, y for-

malizaron su relación como oficialmente novios. Porque los dos fueron siempre bastante formales para todo lo relacionado con la moral y las costumbres.

Quizá otros estudiantes del Opus Dei de la Universidad de Sevilla entraron en resonancia y dejaron también la institución. Fue un escándalo en todo el Opus Dei en España y, por supuesto, en la sede central del Opus Dei en Roma.

Aparecía claro, ante todos ellos y ante la institución, que los ideales revolucionarios y las doctrinas dudosas eran el fruto de la corrupción y de las vidas desviadas, que unas cosas llevaban a las otras.

En algunos ambientes del Opus Dei, en los años 70, 80 y 90, para paliar el efecto negativo que, sobre todo en los más jóvenes, podía tener la marcha de algunos socios numerarios mayores y prestigiosos, como al dejar la institución y el celibato solían casarse, con frecuencia se decía que se habían marchado “por un problema de bragueta”, es decir, por un problema de debilidad personal, por una falta achacable solamente a él, porque no soportaba la dureza del celibato. Cuando Javier dejó la institución en 1990, también se dijo eso a los más jóvenes, a las nuevas promociones.

Javier pasó a ser un hombre maldito entre los centros de jóvenes del Opus Dei de Sevilla, y de otros centros de España, y la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla pasó a ser un centro pérfido, en el que una persona honorable no podía trabajar ni tampoco estudiar, como me dijo meses después Miguel Ángel Montijano, uno de los directivos nacionales.

Durante el verano de 1990 yo me fui a la universidad de Glasgow, donde coincidí con Jorge Vicente Arregui y con Francisco Rodríguez Valls, que estaban al corriente de todos estos sucesos. Paco porque había sido numerario, y Jorge porque todavía lo era.

Vino a verme a Glasgow Miguel Ángel Montijano, entonces director general encargado de todos los numerarios de España. Me consideraban cabecilla de un movimiento de sedición, y responsable de una serie de dimisiones de numerarios del Opus Dei ocurridas a ambos lados del Atlántico.

En medio de esa caza de brujas, mi preocupación principal era que quienes habían abandonado la institución ese curso, sobrellevaran el

trauma con el menor deterioro físico y psíquico posible, especialmente Inma Acosta y Concha Diosdado, que habían sido alumnas mías, y que ahora eran las novias de Javier y de Paco R. Valls, respectivamente. Por eso les escribía cartas desde Glasgow para animarlas, a pesar de que Montijano me volvió a insistir en que un numerario tenía prohibido mantener correspondencia con mujeres.

Javier pasó un verano solitario, dolorido y marginado de todos sus círculos habituales, entre su finca y su casa de Mérida, y Sevilla. En Sevilla, dormía en mi estudio, un piso situado en Avda. de Manuel Siurot 3, bloque 5, 5º. Yo le dejé una llave cuando me fui a Glasgow, y él se instaló allí, como un refugiado. Y en Sevilla contaba con la amistad leal de Juan Arana, que le acompañaba cuando coincidían en la ciudad.

7. En las tinieblas exteriores. Horizontes americanos para Javier

En octubre de 1990 empezó el curso de nuevo en la Facultad de Sevilla, y volvimos a encontrarnos otra vez allí casi todos. Jesús de Garay había pedido la excedencia como profesor en la Facultad y se había ido a Madrid, algunos estudiantes que eran numerarios, habían dejado la institución, y quedábamos como profesores en la Facultad una numeraria, un supernumerario, Arellano y yo.

Yo tuve una depresión de dos años, el tiempo que suele durar un cuadro de duelo, y en ese periodo viví con una extraña sensación, que aún no he tenido ocasión de comentar con un psiquiatra y no he logrado descifrar del todo: la sensación de haberme quedado sin cara, la sensación de no tener cara, que es muy diferente, más íntima y profunda que la sensación de desnudez.

Casi todas las semanas iba un día a comer a casa de Javier e Inma, en la calle Rodrigo de Triana, a jugar con los mellizos, Eduardo y Rocío, que nacieron por entonces, y con Ignacio, que nació poco años después. Yo me sentía allí en mi casa y ellos sentían que yo completaba de algún modo la familia.

Ellos, como todos los que habían abandonado el Opus Dei, estaban oficialmente en las tinieblas exteriores, casi abocados a la condenación

eterna, y yo pasaba la vida con todos ellos porque eran mis amigos, y en cierto modo eran mi familia.

Javier ya había realizado una estancia de investigación como profesor visitante en 1985-1986, en Columbia University (New York), donde tuvo como anfitrión a Lambros Comitas, director del Institut of Latin American and Iberian Studies, que me había acogido a mí como anfitrión en el curso 1979-80. Se hicieron muy amigos y a partir de entonces formamos un triángulo amistoso al que se acogieron otros alumnos y doctorandos de Javier y míos en sus estudios americanos.

Después de 1990, alejarse de Sevilla, respirar nuevos aires y abrir nuevos horizontes era lo más saludable para él. Así, realizó otra estancia de investigación como profesor visitante en 1991-92, en MIT (Cambridge, Ma.) y en Northwestern University (Evanston, Il.). Y todavía, en el curso 2005-6, llegó a lo que para él era el *sancta sanctorum*, profesor visitante en Oxford University, que en sus fantasías era el más excelso de los clubes británicos.

En la década de los 90 Javier se concentró en el estudio de los asuntos más propios de su cátedra, la filosofía alemana de los siglos XIX y XX, y el resultado fue un montón de buenos libros: *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (Barcelona: Herder, 1990), *Elogio de la riqueza. Elementos de filosofía de la economía* (Barcelona: Tibidabo Ediciones, S.A., 1991), *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea* (Madrid: Tecnos, 1992), *La Conciencia Romántica. Con una antología de textos* (Madrid: Tecnos, 1995), *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt. La Filosofía Hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 1996), *Corrientes actuales de filosofía (II). Filosofía Social* (Madrid: Tecnos, 1997).

En esos años yo había llegado a convencerme de que el Opus Dei era un cuerpo sin alma, sin esa comprensión del cristianismo sobre la que Javier y yo habíamos conversado y pensado en los 80, y que él había plasmado en su libro sobre Nietzsche, siendo todavía numerario, a mi modo de ver mucho más amplia y plenamente que en *Modernidad y cristianismo*.

Yo había llegado a comprender que ese ideal, esa comprensión del cristianismo, no tenía ya más domicilio que mi mente y la de Javier, y tenía la certeza de que mi persistencia en el Opus Dei no tenía ningún

sentido. Más aún, cada vez me convencía más de que era dañina, porque alentaba a otros a persistir, para una vida inútil, vacía y llena de sufrimientos y sinsabores.

Sentía que tenía el deber moral de marcharme, pero no daba el paso. Hasta que en junio de 1996 lo di. No fue un acto reflexivo, sino instintivo, como el empujón que, en su inconsciencia, da con el pie sobre el fondo el que se está ahogando, y de pronto sale y respira. Estuve varios días sin atreverme a decírselo a Javier e Inma, y no se lo dije en la comida inmediatamente posterior, porque me daba a la vez vergüenza y miedo. Y en la siguiente comida les conté.

Después de eso, hicimos planes para mi vida, encontré pareja, me casé en Pamplona, vinieron a mi boda, como todos los amigos de la Facultad, tuve una hija, e instalé mi domicilio familiar en mi estudio, que era realmente una vivienda familiar, en Avda. de Manuel Siurot 3, bloque 5, 2º-5.

Javier se dedicaba a escribir sus libros y yo los míos, y generalmente nos pasábamos nuestros originales y nos contábamos los problemas que teníamos con las editoriales.

Así vivimos el episodio de la muerte de nuestro amigo Antonio Ruiz Retegui, todavía sacerdote numerario del Opus Dei, sobrevenida repentinamente en Madrid, a causa de una hemorragia cerebral, el 13 de marzo de 2000. Yo iba a ir a recogerlo a Madrid, porque proyectábamos que pasara unos días en mi casa de Sevilla, pero ya no hubo ocasión.

Javier y yo fuimos a su funeral y a su entierro. Algunos de los directivos de la institución se acercaron en tono circunspecto y apesadumbrado a nosotros, para explicarnos que no se había podido hacer nada, que todo intento de recuperación de Antonio había sido inútil, y como para darnos el pésame. Un pésame que fue recibido y devuelto. Un pésame que fue recíproco, pero que fue. Pues el pésame se les da a aquellas personas a las que se les muere alguien. A nosotros se nos había muerto alguien y los demás nos daban el pésame porque lo reconocían como uno de los nuestros.

Al salir del cementerio, la hermana predilecta, amiga y confidente de Antonio durante muchos años, nos dijo también: vosotros sois

quienes más le habéis ayudado, quienes mejor le habéis comprendido, quienes más le habéis hecho compañía. Muchas gracias.

8. El último cobijo institucional

En octubre de 2000, después de la muerte de Antonio Ruiz Rete-gui, yo me fui a vivir con mi familia a Valencina, la cornisa fluvial que se extiende al oeste de Sevilla, en la margen derecha del Guadalquivir. En 2004 me divorcié, y a partir de entonces Javier y yo nos distanciamos física y existencialmente.

Pero como la confianza entre ambos era total, aunque no compartíamos la misma vida, nos la contábamos. Necesitábamos saber cada uno del otro, si le iba bien o mal a cada uno. Necesitábamos contarle al otro y saber del otro, porque cada uno era para el otro algo así como un hermano mayor, como una autoridad a la que hay que informar para sentir a salvo lo que se ha vivido, para tener el acuse de recibo del otro, y darle así un refrendo de realidad y de autoconciencia. Al menos, así era en mi caso.

Me contaba Javier que, al dejar el Opus Dei, había perdido el interés por la filosofía, porque eligió esa carrera para desarrollar unas tareas de cristianización en esos cuadros institucionales, de manera que, sin esa estructura, se sentía como el caracol fuera de la concha. Pero fue un desaliento momentáneo, porque su pasión por la filosofía y el cristianismo eran tan intensas que parecía que no podía vivir sin eso. Y en efecto, cuando empezamos a recuperarnos del golpe, del duelo y del desconcierto, volvimos a las andadas, a nuestra comprensión de la filosofía y del cristianismo.

Inicialmente creyó que encontraba cobijo institucional en Ediciones Encuentro, donde publicó tres libros importantes para él: *Hypokei-menon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*, (Madrid: Encuentro, 2003), *¡Usted Primero! Filosofía de las buenas maneras* (Madrid: Marova, 2004) y *El Duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo* (Madrid: Encuentro, 2008). Después ya no encontró la misma acogida, buscó otras editoriales, y al no encontrar nada, o bien nada

que le resultara satisfactorio, decidió editarse sus propios libros en Amazon.

Ignoro si hubo algún tipo de decepción mutua entre Ediciones Encuentro y él. Tengo la idea de que sí hubo algo parecido a eso cuando intentó colaborar con su parroquia, participando en las clases de catecismo como catequista de los niños.

Le preocupaba que la formación religiosa que habían recibido sus hijos en el colegio estuviera desprovista de contenido doctrinal consistente, y de que ocurriera lo mismo en las catequesis.

¿Qué sabéis de Dios, qué os han enseñado? Y me dicen: nos han enseñado que Dios nos ama. Y ya está, Jacinto. ¿Tú crees que eso es formación cristiana?

Con esa idea empezó unas clases de catequesis en que se proponía explicar quién es y cómo es Dios, qué es la gracia, qué son los sacramentos, etc. Llegado un momento, el sacerdote coordinador de la catequesis le dijo; No, no, déjelo. No se trata de eso.

Creo que después de ese desencuentro con la editorial y con la parroquia, es cuando se concentró en publicar por su cuenta sus libros de la última etapa, de contenido doctrinal consistente, y netamente filosófico y teológico. *¿Alguien entiende a Dios? Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de filosofía* (Madrid: Sekotia, 2014), *Hegel. Introducción e interpretación* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019), *Metafísica* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019), y *Fundamento o Abismo. Filosofía y crisis de la teología contemporánea* (Sevilla: KDP-Amazon, 2019).

La acogida que no tuvo por parte de una institución religiosa oficial, la tuvo, y muy ampliamente, por parte de una institución más bien periférica, la Hermandad del Rocío de Triana. Ahí se encontraba a sus anchas su alma de hombre campero y de señorito terrateniente, y ahí se encontraba con los suyos, con “su gente”, como dicen los rocieros.

Por otra parte, también tuvo una acogida institucional menos periférica, gracias a Juan Arana, con quién le unía la más estrecha amistad desde que se encontraron en Sevilla en 1983.

Juan Arana es un hombre dotado genéticamente de instinto de organización, sabía siempre cómo moverse en una institución pública y privada, y cómo moverla. La Facultad de Filosofía de Sevilla, el De-

partamento de Filosofía, la Capellanía de la Universidad, el Seminario Diocesano, la Universidad de Navarra, La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, las fundaciones que podían apoyar sus actividades, etc. Le gustaba mandar, pero no como presidente o jefe, sino su asesor o su consejero. Jacinto, a mí me gusta estar detrás, en la sombra, y hacer desde ahí.

Juan tenía amistad con los directivos de las instituciones, podía organizar actividades con todos, generar sinergias productivas entre todos y sentirse cobijado y cobijar a sus amigos ahí.

Ese era el punto fundamental, hacer cosas con sus amigos y para todos ellos. Cuando creó con Paco R. Valls el seminario y la revista *Naturaleza y Libertad* en 2012, logró formar el grupo de estudio con el que soñaba desde su llegada a Sevilla. La falta de un grupo que se experimentara a sí mismo como tal, como él lo había pensado, la sentía como una frustración y un fracaso en sus ideales universitario, y así lo cuenta en “Proyectos, amistades, discusiones. Homenaje a Jacinto Choza”, su contribución al libro de homenaje que me dedicaron cuando me jubilé.

En la necrológica que publicó en ABC de Sevilla, el 24 de noviembre, “Historia de un hombre sabio y bueno. Javier Hernández-Pacheco”, aparece cómo sintonizaron y cómo gozaron cada uno de la admiración y afecto del otro, como partidarios de causas perdidas. Compartían unos ideales que sintieron inviables, pero en eso celebraron muy gozosamente la amistad, y disfrutaron momentos y temporadas inolvidables.

Ahí encontró Javier el cobijo intelectual e institucional que necesitaba. Ese grupo se desplegaba, gracias a la capacidad gestora y organizadora de Juan, en seminarios conjuntos con la Universidad de Ávila, en las jornadas filosóficas de Ribadesella que organizaba Alejandro Llano con los amigos comunes, en colecciones de libros de la Editorial Biblioteca Nueva, en colaboraciones estables con el Seminario diocesano de Sevilla, etc.

Javier nunca fue a Ribadesella, donde Alejandro Llano invitaba a sus amigos, ni volvió a la Universidad de Navarra, aunque decía que estaría dispuesto a volver si se le invitaba en determinadas condiciones.

Aparte de Ribadesella, en los demás grupos Javier podía sentirse arropado y escuchado, y podía sentir que su trabajo tenía como destino

una audiencia atenta y digna, a saber, quienes mandaban realmente en la Iglesia. Esos eran los interlocutores a los que podía dirigirse para transmitirles el arsenal de doctrina contenido en todos sus libros.

En 2003, después de sedimentar mi golpe y mi transición, empecé a hacer mi ajuste de cuentas con el cristianismo y con su historia, y escribí *Metamorfosis del cristianismo. Estudio sobre la relación entre religión y cultura*.

Al dejar el Opus Dei, yo tenía que asumir de un modo nuevo el cristianismo y la Iglesia, y lo hice de un modo bastante parecido a como lo hice a mis quince años, estudiando bachillerato superior en Huelva, cuando decidí ser filósofo, ser liberal y ser cristiano. Así lo hizo también Javier en *Modernidad y cristianismo*, pero yo lo hacía ahora sin tono revolucionario y sin una cubierta tan provocativa como la de aquel libro suyo.

Entendía y entiendo que las religiones están más determinadas por sus épocas que por sus mensajes fundacionales, por lo cual tienen que volver siempre a sus orígenes, que en el cristianismo su origen es la eucaristía y lo demás son ropajes de épocas, y que lo único importante era situar la libertad personal en ese principio en una mirada cara a cara.

Años más tarde Javier me contó la causa de nuestro distanciamiento. Por una parte, después de mi divorcio, ni Inma ni él querían conocer las diversas novias que tuve. Por otra parte, mi libro le había causado una impresión negativa. Me dijo, Jacinto, cuando lo leí pensé, por aquí, no. En esto ya no te sigo.

Volver al principio es quitar lo rígido y seco y conectar a la vida personal con lo más vivo, originario y sagrado. La afirmación de lo rígido y seco se puede llamar esencialismo, y el intento de insuflar vida nueva se puede llamar relativismo y subjetivismo. Quizá nos ubicamos en esas dos posiciones, y quizá cada uno veía al otro en el polo opuesto. De todas formas, Javier siempre tenía la capacidad de unir ambas perspectivas en su consideración de la libertad como la fuerza de realización de la esencia, y yo también, pero de otra manera. Yo veía la parte aún no descubierta y aún no realizada de la esencia como el horizonte y el sueño de la libertad. De todas formas, estas matizaciones son más

propias de otros lugares que de una necrológica, y quedan remitidas a ellos.

Él, en la posición de las causas perdidas, las autoridades institucionales y la doctrina consistente. Yo, en la de la vida de la gente corriente, la de su coordinador de catequesis. Quizá por eso me consideraba un peligro para la Iglesia, aunque no estoy seguro.

Los criterios de ese coordinador de catequesis podían estar determinados por una formación sacerdotal, que ya no tenía como criterio determinante el de la colección de manuales de los estudios institucionales que editó EUNSA en los 80. Su formación se basaba probablemente en los criterios establecidos treinta años atrás en la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* de Juan Pablo II 1979, ampliados después en la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* del Papa Francisco de 2018.

Quizá lo que había detrás del desencuentro de Javier con el encargado de catequesis de su parroquia, y conmigo, era el efecto que, 30 años más tarde, empezaba a tener, en el clero diocesano, aquella ordenación de los estudios sacerdotales en los que se daba prioridad a lo transmitido históricamente y a lo experimentado vivencialmente, sobre la dogmática sistemática, o sea, se daba prioridad a la fenomenología y el existencialismo sobre la ontología clásica.

Es posible que, después de 20 o 30 años, se hubieran acercado los puntos de vista, antes enfrentados, de los filósofos de la Universidad de Navarra de los años 80 y los de la Universidad de Sevilla, en concreto, los de Alejandro Llano y Javier Hernández-Pacheco, en la comprensión y afirmación de un cristianismo clásico, doctrinal y consistente, con prioridad sobre la libertad y la vivencia del amor.

Obviamente, para sentir inclinación hacia la ontología clásica y sintonía con la autoridad oficial de la Iglesia, o bien hacia la fenomenología contemporánea y la gente corriente, no hace falta haber leído la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* y sentir sintonía o rechazo hacia ese texto.

Tampoco hace falta haber leído a Juan Pablo II para inclinarse por dar prioridad a la persona sobre la norma objetiva. Pero una vez conocida la letra pequeña de la historia, se pueden describir en términos académicos la posición de Javier y la mía, por referencia a ese docu-

mento. Javier no simpatizaba con esas directrices, y yo sintonizaba con ellas plenamente.

9. Variaciones sobre el cristianismo. Últimos debates

Las diferencias entre Javier y yo resultaban más claras en el terreno de los asuntos públicos y la política. Desde que me divorcié, cada vez iba menos veces a comer a su casa y nos veíamos menos. Alguna vez iba, pero la sobremesa era corta, él la concluía para poder trabajar algo después.

En una de esas comidas, me expresó su extrañeza por mi valoración de algunos acontecimientos de la vida del país. Jacinto, pero tú, no puedes ver a los socialistas, y sin embargo te da igual el aborto. Pacheco, pues..., pues..., yo no sabía qué decirle.

Como declara Aristóteles, amigos son los que se alegran y se entristecen con las mismas cosas, y su tristeza e indignación ante el aborto no encontraban en mí el eco que deseaba y que tal vez necesitaba. En efecto, nuestra distancia se hacía clara, porque yo no entendía que alguien pudiera condicionar su visión política del país en su conjunto, a un asunto tan particular como ese.

En el 2013 fue elegido papa Francisco I, y eso Javier lo llevaba especialmente mal. Jacinto, cuando miro al papa Francisco lo que veo es a Nicolás Maduro en el Vaticano.

¡Pacheco! Yo lo que veo es que poco a poco la Iglesia va dando prioridad a la autonomía de las conciencias, a la persona, sobre las normas... Paco Valls, presente en ese momento, matizaba, sí, sí, pero no porque él tenga intención de llevar las cosas por ahí...

En cualquier caso, se puede creer en la astucia de la razón, que desde otra perspectiva puede verse como el Espíritu Santo, y se puede creer que es capaz de conducir bien a la Iglesia, aunque Francisco sea un papa peronista, como dice *The Economist*, o un papa populista, como dice el filósofo argentino Sebrelli.

Para Javier, era fundamental mantener la norma pública que impide a la conciencia autónoma actuar mal, pecar, y también mantener la doctrina que apoya la vigencia civil de esa norma con medidas penales

públicas. Las normas que impiden el aborto, la eutanasia, la autodeterminación de la identidad de género. Quizá también por eso se sentía abogado de las causas perdidas.

En los últimos diez años, cuando los dos hemos escrito y publicado más, él me seguía dando sus libros. Yo los ojeaba, me parecían muy buenos, algunos me gustaban, mucho, me seguían entusiasmando, y otros me parecían que exponían, profunda y brillantemente, tesis doctrinalmente consistentes.

Pero yo no le daba todos los míos. Los que pensaba que le iban a enfadar si los leía, o que no los iba a leer, no se los daba. Le di *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Pacheco, esto es mi visión del cristianismo, mi respuesta a la pregunta, “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”

Bueno..., este sí te lo voy a leer. Lo leyó, y comentó, bueno, esto no estaba en el manual... y nada más. Ningún elogio y ninguna crítica. Tampoco me dijo nada después de leer *Metamorfosis del cristianismo*, sino diez años después.

En el que quizá fue el último texto que escribió, “De pandemias y otros daños. Reflexiones optimistas sobre la caducidad de la vida”, que le encargué en junio de 2020 para XXI seminario de las Tres Culturas, que se celebraría en la Universidad de Málaga el 26-27 de noviembre de 2020, Javier mostró su perfil de siempre. El tono del texto, que se puede consultar en internet buscando ese título, es el de *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, de 1989.

Ahí se le ve como un revolucionario y a la vez como un conservador, como un hombre que ama el mundo apasionadamente, con el cristianismo que él aprendió en el Colegio Mayor Moncloa en los años 70. Mantiene su ideal nietzscheano del superhombre, de la continua superación, expresado en la máxima “Dios quiere dioses”, que Juan Arana no compartía. En ese texto es donde se puede percibir la muerte de Javier como una muerte heroica, en el campo de batalla, como a él le hubiera gustado, y como realmente ha sido.

La conferencia proclama la superioridad y el triunfo de la libertad y la cultura sobre la naturaleza, el triunfo de las vacunas sobre el virus,

y el salto adelante que la pandemia del Covid-19 supondrá sobre la fase anterior. Vuelve a insistir en que el progreso material es progreso moral, y, por otra parte, señala que la sociedad de la pandemia no ha aprendido todavía a resolver adecuadamente problemas como los del aborto y la eutanasia.

Pero esa proclamación de optimismo y de esperanza revolucionarios, no la pudo realizar él. La conferencia tuvo que leerla yo el 26 de noviembre, porque él nos había dicho adiós desde la UCI del hospital Infanta Elena de Sevilla el día 17. Y la leí con la voz quebrada, lo mejor que pude, porque él ya no estaba.

También yo, después de *Metamorfosis del cristianismo*, escribí mis libros sobre filosofía de la religión, con la misma actitud de amor al mundo, de llevar la vida real de la gente corriente y de nuestros hijos, en su libertad, ante el espíritu cristiano, ante el principio originario. Así es como habíamos sentido y soñado los dos que había que hacerlo en los años 70 y 80, y así lo seguíamos sintiendo en 2020.

En los últimos años, después de que me jubilara, y teniendo una tremenda sensación de final de partida, comíamos juntos algunos días porque yo quería preguntarle si él tenía la misma sensación.

Le pregunté varias veces qué impresión tenía de la vida, de la suya, y me dijo que no le quedaba nada por hacer, que estaba muy satisfecho de todos los momentos de su vida, y que le daba muchas gracias a Dios por toda ella.

La familia está en orden, la casa, pagada hace tiempo, los niños, cada uno en su sitio, y...bien. Profesionalmente he cumplido. He hecho mi aportación a la filosofía, he mostrado que en ningún momento hay ruptura, que hay una unidad y una continuidad perfecta desde Aristóteles a Hegel. Ése fue su modo de decir "todo está consumado".

Por debajo de la vida cotidiana, de los posicionamientos y las opciones que uno toma, que acercan y separan a unas personas de otras, hay algún tipo de amistad que no depende de lo que cada uno haga y lo que cada uno piense, sino del ser, como es la relación de las madres con los hijos. Una amistad que es comunión simple en el ser personal, una comunión que se forma, que es, que está y que queda siempre. Creo que Javier y yo teníamos esa amistad.

La muerte también se puede vivir así, como dice Rilke: Señor, “dale a cada cual su propia muerte, esa de la que tenía exigencia, vocación y sentido”.

La vida se puede vivir y mirar como un periodo finito, desde el otro lado, con una paz muy grande y con una comprensión muy entrañable. A veces yo la veo así. No por eso tengo ganas de terminarla pronto, como los místicos, no es desde una vivencia expresada en el “que muero porque no muero” desde donde se ve la finitud tan solo.

Yo puedo ver la finitud de la vida de Javier como la de mi hermano mayor, muerto hace años, y como la mía. Puedo hablar con ellos en su intimidad, y lo hago, igual que cuando estaban vivos, o más.

Puedo entender la experiencia de la muerte de Javier como desgarró, como la cuenta Higinio Marín en su blog *Mundus*, y vivirla así algunas veces, pero no siempre, porque unas veces vivo el desgarró, y otras, la vivo como el “todo está consumado”. Y no se pierde en este segundo caso, la terrenalidad y unicidad de esta vida.

Javier murió el 17 de noviembre. No he visto a Inma ni a los niños desde entonces. Cada año, el 24 de diciembre Javier me llamaba por teléfono a Madrid, para felicitarme la Navidad desde Mérida. Cuando llegó el día 24 llamé a Inma por la mañana. No me salió nada de lo que tenía en la cabeza para decirle. No salió nada de eso. El llanto no me dejaba. Inma... y solo me salían palabras entrecortadas entre sollozos...

Ahora puedo recordar a Javier junto a mis amigos que se marcharon, empezando por Antonio Ruiz Retegui, y puedo formar una fila añadiendo a Manolo Pavón, Gorka Vicente, Isabel Ramírez, Raimon Panikkar, y don Leonardo Polo. Puedo llamarlos mis muertos, y mirarlos como vida de mi vida. Y puedo situarme en la misma fila que ellos forman, y sentir, como decía y hacía Javier, ganas de aplaudir, de aplaudirle a ellos por su vida, y de aplaudirle a Dios también, por eso mismo.

Obras de Jacinto Choza

Antropologías positivas y Antropología Filosófica. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.

La Supresión del Pudor y Otros Ensayos. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2019

Manual de Antropología Filosófica. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.

La Realización del hombre en la cultura. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019.

Antropología de la Sexualidad. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Amor, Matrimonio y Escarmiento. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.

Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.

Los Otros Humanismos. Pamplona. EUNSA. 1994.

Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana. Barcelona. Ariel. 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

San Agustín, Maestro de Humanismo. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.

Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2019

Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.

Heidegger: 2º Bachillerato. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.

Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote. Madrid, España. You & US, S.A. 2005.

Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote. Sevilla. Themata. 2006, (2), 2015.

La Danza de los Árboles. Sevilla, España. Themata. 2007.

Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

Historia cultural del humanismo. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

Breve historia cultural de los mundos hispánicos. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

Historia de los sentimientos. Sevilla: Thémata, 2011.

Mutadismo. Catálogo exposición de Melero. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011

Filosofía de la cultura. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

Filosofía para Irene. Sevilla: Thémata, 2014.

Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz. Sevilla: Thémata, 2015.
El culto originario: la religión paleolítica, Sevilla: Thémata, 2016.

La privatización del sexo. Sevilla: Thémata, 2016.

Philosophie für Irene. Sevilla: Thémata, 2017.

La moral originaria: la religión neolítica. Sevilla: Thémata, 2017.

La revelación originaria: la religión de la edad de los metales. Sevilla: Thémata, 2018.

La oración originaria: la religión de la Antigüedad. Sevilla: Thémata, 2019.

Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica, Sevilla: Thémata, 2020

El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots, Sevilla: Thémata, 2020

Religión oficial y religión personal en la época histórica, Sevilla: Thémata, 2020

Religión para Irene, Sevilla: Thémata, 2021

Historia del mal, Universidad San Dámaso, Madrid, 2021

Volúmenes editados por Jacinto Choza

Identidad humana y fin del milenio. Sevilla: Thémata, 1999.

Infieles y bárbaros en las Tres Culturas. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.

Orden religioso y orden político en las tres culturas, Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 20010.

La Antropología en el Cine (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

Sentimientos y Comportamiento. Murcia. Universidad Católica San Antonio. 2003.

Antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Sevilla: Thémata, 2004.

Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas. Madrid, Biblioteca Nueva. 2004.

Danza de oriente y danza de occidente. Sevilla: Thémata, 2006.

La Escisión de las Tres Culturas. Sevilla: Thémata, 2008.

Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente. Sevilla-Madrid. Plaza y Valdés. 2009.

La Idea de América en los Pensadores Occidentales. Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.

Pluralismo y Secularización. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

Narrativas fundacionales de América Latina. Sevilla: Thémata, 2011.

Dios en las tres culturas. Sevilla: Thémata, 2012

La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo, Sevilla: Thémata. Revista de filosofía, nº 50, 2014.

Fibromialgia. Un diálogo terapéutico. Sevilla: Thémata, 2016.

Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019.

Colecciones y títulos de Editorial Thémata

1.- Colección Arte y Literatura

Directores: Francisco Rodríguez Valls, Miguel Nieto, Juan Carlos Polo Zambruno, Ernesto Sierra y Alejandro Colete

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro.

Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza.
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls.
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls.
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.).
5. *Cuentos completos. Oscar Wilde*. Edición de Francisco Rodríguez Valls.
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls.
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza.
9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.

10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante.
11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante.
12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña.
13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes.
14. *Ficciones para vivir*. Ana López Vega.
15. *Filosofía y cine 2: Naturaleza*. Alberto Ciria y Alejandro J.G. Peña (eds.)

2.- Colección Cielo Abierto

Directores: Francisco Rodríguez Valls, José Julio Cabanillas, Jesús Cotta.

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018*. José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.).

3.- Colección Estudios Thémata

Directores: Jacinto Choza, Francisco Rodríguez Valls, Juan José Padial

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Sonia París e Irene Comins (eds).
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género*. Sonia París e Irene Comins (eds).

3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico*. Aymé Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.).

4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza*. Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.).

5. *Leibniz en diálogo*. Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.).

6. *Historiografías político-culturales rioplatenses*. Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.).

7. *Afectividad y subjetividad*. Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds.).

8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología*. Jaime Araos San Martín (ed.).

9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*. Jacinto Choza.

10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*. Jacinto Choza.

4.- Colección GNOMON. En coedición con Apeadero de aforistas Directores: José Luis Trullo y Manuel Neila

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI*. José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.).

2. *La ignorancia. Las siete bestias, I*. Emilio López Medina.

3. *Dos por la tarde*. Juan Manuel Uría Iriarte.
4. *Meandros. En torno a Heráclito*. José Luis Trullo y Ander Mayora.
5. *Orfandad de Orfeo*. Antonio Rivero Taravillo.
6. *Escritos en el aire*. Ángel Crespo.
7. *La lógica del fósforo. Claves de la aforística española*. Demetrio Fernández Muñoz.
8. *La diversión. Las siete bestias, III*. Emilio López Medina.

5.- Colección Historias Privadas.

1. *Necrológicas. Historia privada del nacional catolicismo*. Jacinto Choza

6.- Colección HUMANITAS. Director: José Luis Trullo

1. *El desprecio del mundo*. Erasmo de Rotterdam.
2. *Filosofía y religión en el Renacimiento. De Gemisto Pletón a Galileo*. Miguel Á. Granada

7.- Colección Obras de Autor

Directores: Juan José Padiá y Alberto Ciria

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau*. Reinhard Lauth.
2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth.

3. *Metrópolis*. Thea von Harbou.

4. *“He visto la verdad”*. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática. Reinhard Lauth.

5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones*. G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

6. *La exigencia ética*. K.E.Ch. Logstrup.

7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología*. G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología*. G.W.F. Hegel.

Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria.

8.- Colección Pensamiento

Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales*. Satur Sangüesa.

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*. Juan José Arechederra y Jacinto Choza.

3. *Aristotelismo*. Jesús de Garay.
4. *El nacimiento de la libertad*. Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo*. Jacinto Choza.
6. *Antropología y utopía*. Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas*. Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas*. Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz.
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán*. Alejandro Martín Navarro.
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad*. Gustavo Fernández Pérez.
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*. Rosario Bejarano Canterla.
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*. Urbano Ferrer Santos.
13. *La ética de Edmund Husserl*. Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón.
14. *Celosías del pensamiento*. Jesús Portillo Fernández.
15. *Historia de los sentimientos*. Jacinto Choza.
16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento*. Rosa Muñoz Luna.
17. *Filosofía de la Cultura*. Jacinto Choza.

18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.* Enrique Anrubia.
19. *Filosofía para Irene.* Jacinto Choza.
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.* Jesús Alonso Burgos.
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Jacinto Choza.
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Francisco Rodríguez Valls.
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.* Jesús de Garay y Jaime Araos (editores).
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Jacinto Choza.
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.* Jacobo Negueruela.
26. *Ensayo sobre la Iliada.* Bartolomé Segura.
27. *La privatización del sexo.* Jacinto Choza y José María González del Valle.
28. *Manual de Antropología filosófica.* Jacinto Choza.
29. *Antropología de la sexualidad.* Jacinto Choza.
30. *Philosophie für Irene.* Jacinto Choza.
31. *Amor, matrimonio y escarmiento.* Jacinto Choza.
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano.* Alfredo Esteve.

33. *Sebrelí, la Ilustración argentina*. José Manuel Sánchez López.
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Ananí Gutiérrez Aguilar.
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Jacinto Choza y Pilar Choza.
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Jacinto Choza.
37. *La supresión del pudor y otros ensayos*. Jacinto Choza.
38. *La realización del hombre en la cultura*. Jacinto Choza.
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Jacinto Choza.
40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención*. Jorge Montesó Ventura.
41. *Palabras ante el suicidio*. Ana López Vega.
42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Mauricio Beuchot.
43. *Philosophy of culture*. Jacinto Choza.
44. *Philosophy for Irene*. Jacinto Choza.
45. *Los otros humanismos*. Jacinto Choza.
46. *La nostalgia de Ciorán*. Catalina Elena Dobre.

9.- Colección Problemas Culturales

Directores: Marta Betancurt, Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.

2. *La escisión de las tres culturas*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.

3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*. Jacinto Choza y Jesús de Garay.

4. *La idea de América en los pensadores occidentales*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.

5. *Retórica y religión en las tres culturas*. Jesús de Garay y Alejandro Colete.

6. *Narrativas fundacionales de América Latina*. Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.

7. *Dios en las tres culturas*. Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.

8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario*. Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial.

9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas*. Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial.

10. *Humanismo Latinoamericano*, Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.).

11. *Los ideales educativos de América Latina*, J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

10.- Colección Sabiduría y Religiones

Directores: José Antonio Antón Pacheco, Jacinto Choza y Jesús de Garay

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica*. Jacinto Choza.

2. *La religión de la sociedad secular*. Javier Álvarez Perea.

3. *La moral originaria: La religión neolítica*. Jacinto Choza.

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Jacinto Choza.

5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*. Jacinto Choza.

6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor*. Ana Salto Sánchez del Corral.

7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*. José María Garrido Luceño.

8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo*. José María Garrido Luceño.

9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*. Jacinto Choza.

10. *Religión oficial y religión personal en la época histórica*. Jacinto Choza.
11. *Evangelio de Marcos. Historia cultural*. Jacobo Negueruela y Álvaro Berrocal.
12. *Religión para Irene*. Jacinto Choza.



Este libro se terminó de imprimir
el día 19 de marzo de 2021,
Festividad de San José.